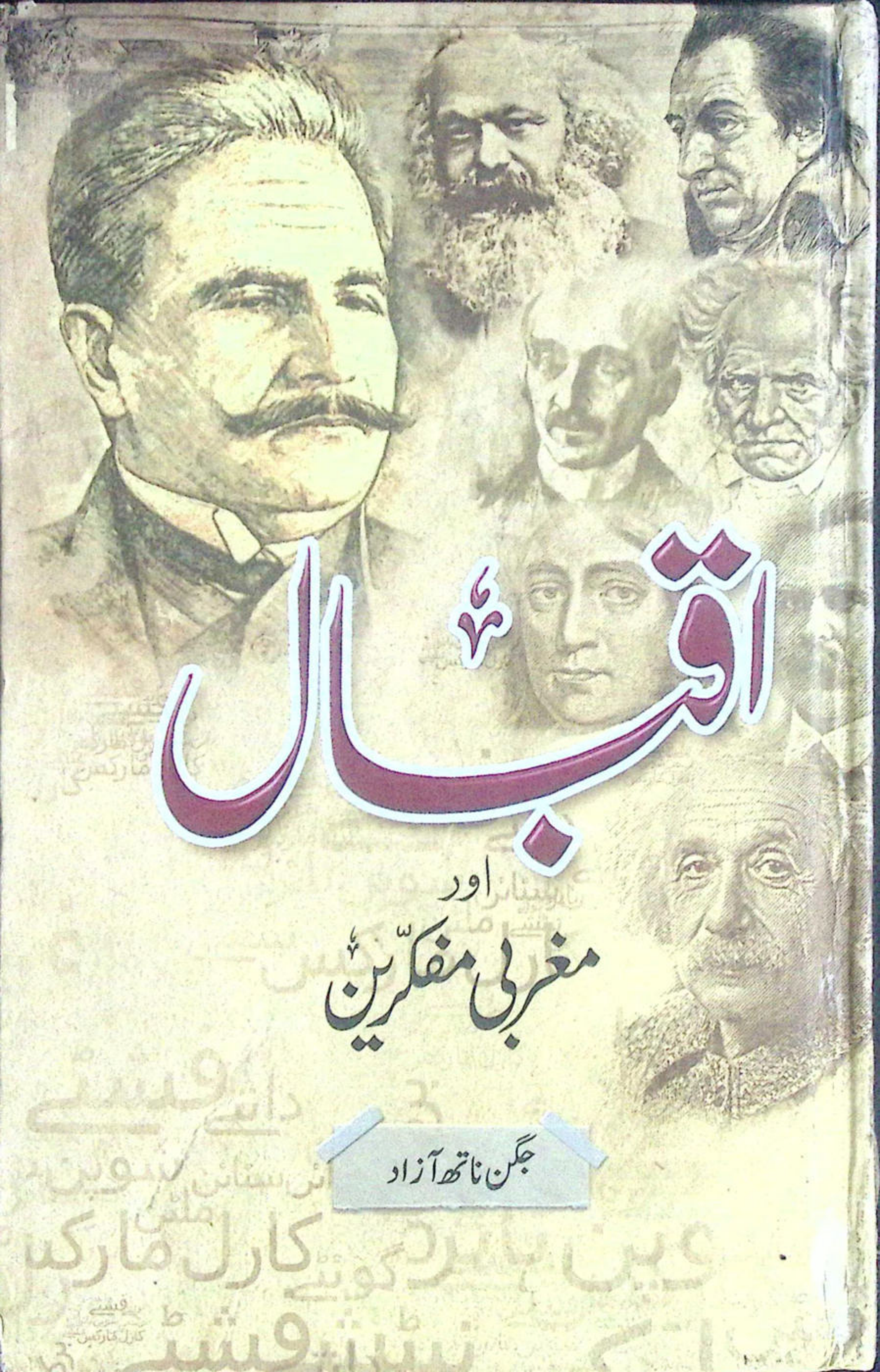


اقبال
اور
مغربی مفکرین

جگن ناتھ آزاد

اقبال رحمۃ اللہ علیہ

اور

مغربی مفکّرین

جگن ناتھ آزاد

بک کارنر

جہلم، پاکستان

Iqbal aur Maghrabi Mufakreen
By: Jagan Nath Azad
Jhelum: Book Corner. 2016
304p.
1. Iqbaliat - Philosophy
ISBN: 978-969-662-062-4

اشاعت: دسمبر 2016ء

اقبالؒ اور مغربی مفکرینؒ

مصنف: جگن ناتھ آزاد　　حروف خوانی: پروفیسر سیّد امیر کھوکھر

مطبع: مکتبہ جدید پریس، لاہور

ناشر:
گگن شاہد، امر شاہد
بک کارنر
پرنٹرز، پبلشرز اینڈ بک سیلرز، جہلم، پاکستان

Publisher:
Gagan Shahid & Amar Shahid
Book Corner
Printers, Publishers & Booksellers
Jhelum. Pakistan.

CALL NOW +92 (544) 614977, (544) 621953 info@bookcorner.com.p

Find us on facebook. book corner showroom 0321-5440882

WWW.BOOKCORNER.COM.PK

فہرست

○	اقبال اور مغربی مفکرین۔۔۔ ایک تنقیدی جائزہ	(پروفیسر سیّد امیر کھوکھر)	5
○	حرفِ اوّل	(جگن ناتھ آزاد)	16
○	تمہید		19
①	اقبال اور فکرِ یونان		25
②	اقبال اور جدید فکرِ مغرب	(بیکن، لاک اور کانٹ)	49
③	اقبال اور فشٹے	(Iqbal & Fichte)	57
④	اقبال اور شوپن ہائر	(Iqbal & Schopenhauer)	61
⑤	اقبال اور کارل مارکس	(Iqbal & Karl Marx)	71
⑥	اقبال اور نیٹشے	(Iqbal & Nietzsche)	117
⑦	اقبال اور برگساں	(Iqbal & Bergson)	138
⑧	اقبال اور دانتے	(Iqbal & Dante)	148
⑨	اقبال اور ملٹن	(Iqbal & Milton)	185
⑩	اقبال اور گوئٹے	(Iqbal & Goethe)	220
⑪	اقبال اور آئن سٹائن	(Iqbal & Einstein)	230
○	حرفِ آخر		294

اُستادِ محترم

سیّد عابد علی عاؔبد مرحوم

کے نام

جنہوں نے 1938ء میں راولپنڈی سے آئے ہوئے ایک لڑکے کو لاہور کی سڑکوں پر آوارہ پھرتے دیکھا اور اسے اپنے سایۂ عاطفت میں لے کر وہ سب کچھ دے دیا جو فیضانِ نظر اور مکتب کی کرامت دونوں سے حاصل ہو سکتا ہے: ع

''آسماں تیری لحد پر شبنم افشانی کرے''

جگن ناتھ آزاؔد

اقبال اور مغربی مفکرین

ایک تنقیدی جائزہ

اب یہ بات حد تواتر تک پہنچ گئی ہے کہ اقبال ایک بڑے مفکر، مدبر، فلسفی، حکیم الامت، ترجمانِ حقیقت، دانائے راز اور نباضِ عصر شاعر تھے۔ ان کی شخصیت ہشت پہلو ہیرے کی مانند تھی جس کا ہر پہلو تابندہ، درخشندہ اور شان دار تھا۔ انہوں نے مشرق اور مغرب کے علمی و فکری چشموں سے یکساں طور پر اپنی پیاس بجھائی۔ انہیں اوائل عمری میں ہی قرآن و حدیث کی تعلیم سے آگاہ و آشنا ہونے کا شرف حاصل ہو گیا تھا۔ مولوی سید میر حسن جیسے نابغہ عصر مربی نے اقبال میں فکرِ اسلامی کی جو شمع فروزاں کی تھی بعد میں فکری بے راہروی کی تند و تیز آندھیاں چلنے کے باوجود بھی اس کی لو کبھی مدہم نہ ہوئی بلکہ ہر گزرنے والے لمحے کے ساتھ اسلام کے ساتھ ان کا تمسک اور التصاق بڑھتا ہی گیا۔

ایک وقت ایسا آیا کہ چہار دانگِ عالم میں علامہ اقبال کو فیلسوفِ اسلام اور حکیم الامت کے دل نواز القاب سے یاد کیا جانے لگا۔ جب اقبال نے یورپ کے دانش کدوں سے اکتساب علم و فلسفہ کیا تو بجائے اس کے کہ ان کے افکار و نظریات میں کوئی تزلزل پیدا ہوتا؛ وہ اسلام اور صاحبِ اسلام کے حد درجہ شیدا ہو گئے اور یہ

بانگِ دہل کہنے لگے:

خیرہ نہ کر سکا مجھے جلوہِ دانشِ فرنگ
سرمہ ہے مری آنکھ کا خاکِ مدینہ و نجف

امریکا کی ڈاکٹر شیلا میکڈونف(Sheila Mcdonough) کا تبصرہ اقبال کی اسلام سے اٹوٹ وابستگی کے بیان میں حرفِ آخر کی حیثیت رکھتا ہے:

''ہمیں یہ امر ذہن نشین رکھنا چاہیے کہ ان کی شعری زبان کی جڑیں اُردو اور فارسی کی شاعری کی قدیم اور شان دار روایات میں پیوست ہیں۔ لہٰذا کوئی بھی یہ دعویٰ نہیں کر سکتا کہ اقبال کی تصویر کاری سے اُبھرنے والے تمام ممکنہ کنایے اور مضمرات اس کی سمجھ میں آ گئے ہیں، بالخصوص ان اذہان میں جو اقبال کی مانند مسلمانوں کے ادبی ورثے سے واقف نہیں۔''

اقبال کی فکر براہ راست قرآن مجید، احادیث طیبہ اور سیرت طیبہ سے مستفاد ہے۔ ان کی شاعری ہو یا نثر؛ فکرِ اسلامی کے حوالوں سے مزین ہے۔

فرانسیسی محقق لوس کلوڈ میتیخ (Luce Claude Maitre) نے اپنی کتاب ''فکر اقبال سے تعارف'' میں لکھا ہے:

''یہ کیسے ممکن ہو سکتا ہے کہ ایک شخص مسلمان ہو اور وہ قرآن مجید سے اثرات قبول نہ کرے۔ لہٰذا یہ کہا جا سکتا ہے کہ فکرِ اقبال قرآن مجید سے اخذ و قبول کرتا ہے اور نہیں تو کم از کم اس کی وسیع حدود کے لحاظ سے یہ بالکل درست ہے۔ شاعر قدم قدم پر قرآن مجید سے استفادہ کرتا ہے چنانچہ اس کے کلام میں آیات کے جو بار بار حوالے ملتے ہیں تو اس سے واضح ہو جاتا ہے کہ اقبال ہر ممکن

طریق پر پیغمبر اسلام ﷺ کی متعین کردہ صراطِ مستقیم سے انحراف نہیں کرنا چاہتا۔"

(Introduction to the thought of Iqbal, P.27)

یہی مغربی خاتون فکر اقبال پر یورپ کے اثرات کا تجزیہ کرتے ہوئے اپنی حتمی رائے کا اظہار یوں کرتی ہے:

"اسلام سے باہر فکرِ اقبال نے غیر مسلم مفکرین سے برائے نام ہی استفادہ کیا ہے جب کہ حلقہ اسلام میں صرف قرآن مجید کی تعلیمات اور رومی کے تصورات نے اسے بہ طورِ خاص متاثر کیا۔"

(ایضاً، ص:30)

اس حقیقت سے انکار بھی ممکن نہیں کہ اقبال نے مغرب کے بہت سارے فلسفیانہ خیالات کو درخورِ اعتنا سمجھا اور ان کو دقتِ نظر سے دیکھا اور ایک مضبوط و مستحکم فکری ونظری معیار سے انہیں پرکھ کر ردّ وقبول کا رویہ اپنایا۔ ہیگل کا تصورِ انسان، مارکس کا عینی اور مادی جدلیاتی ارتقا، نیٹشے کی لبرل بورژوا سوسائٹی اور اس کی قدروں کی تحقیر، مافوق البشر کا پیغام، برگساں کا تصورِ زماں اور اثباتِ وجدان، کانٹ کی انسانی عقل کی تنقید اور تجدید؛ غرض ان سب کا اقبال نے گہرا مطالعہ کیا اور علم و حکمت کے مغربی سرچشموں تک بلاواسطہ رسائی حاصل کرنے کی سعی بلیغ کی۔ اسرارِ خودی کے دیباچے میں اقبال نے اس امر کا اعتراف کیا ہے کہ بعض موضوعات پر مغربی ادبیات کی حیثیت رہنمائی کا کام دیتی ہے، وہ رقم طراز ہیں:

"مغربی اقوام اپنی قوتِ عمل کی وجہ سے تمام اقوامِ عالم میں ممتاز ہیں اور اسی وجہ سے اسرارِ زندگی کو سمجھنے کے لیے ان کے ادبیات و تخیلات اہلِ مشرق کے واسطے بہترین رہنما ہیں۔"

اس کا مطلب یہ ہے کہ اقبال مغربی ادب کو کافی حد تک درخورِ اعتنا سمجھتے تھے اور ان کے مطالعے کی دعوت دینا اس پر مہرِ تصدیق ثبت کر دیتا ہے۔ ہاں البتہ وہ فکری حوالے سے اسلام اور قرآن کی فکر کو حتمی قرار دیتے۔

علامہ اقبال کی مغرب شناسی کا اندازہ کرنے کے لیے آنے والی سطور میں ایک سرسری جائزہ خالی از فائدہ نہ ہوگا اور اس سے یہ بات اظہر من الشمس ہو جائے گی کہ اقبال مغرب کے ادب و فلسفہ سے کما حقہ واقف تھے اور اس ادبی سرمائے سے اخذ و اکتساب بھی کرتے رہے۔

شیکسپیئر، گوئٹے، ملٹن، کوپر، ورڈز ورتھ، شیلے، ایمرسن، لانگ فیلو اور ٹینی سن کا انہوں نے گہرا مطالعہ کیا اور ان کے شعری اسلوب و طرز کو کافی حد تک سراہا بھی ہے۔

☆ عشق اور موت، پیام صبح، رخصت اے بزمِ جہاں! ٹینی سن، لانگ فیلو اور ایمرسن کی نظموں کے ترجمے ہیں۔

☆ "پرندہ اور جگنو، پرندے کی فریاد، والدہ مرحومہ کی یاد میں، ترجمے تو نہیں لیکن ان کا انداز تاثر و تفکر اور اسلوبِ بیان ولیم کوپر کی نظموں سے تاثر پذیر ہیں۔

☆ ایک آرزو، سموئیل راجرز کی نظم A Wish سے مشابہت رکھتی ہے۔

☆ "خفتگانِ خاک سے استفسار" اور "گورستانِ شاہی" دونوں گرے کی ایلجی کے اثرات کی آئینہ دار ہیں۔

☆ ایک مکڑا اور مکھی Mary Howitt کی The Spider and the Fly سے ماخوذ ہے۔

☆ ایک پہاڑ اور گلہری، امریکا کے مشہور شاعر R.W.Emerson کی مشہور نظم The Mountain and the Squirrel سے ماخوذ ہے۔

☆ ایک گائے اور بکری، Jane Tayler کی مشہور نظم The cow and the

Ass کا کامیاب ترجمہ ہے۔ اقبال نے Ass کی جگہ ''بکری'' کا لفظ استعمال کیا ہے۔

☆ نظم ''ہمدردی'' انگلستان کے مقبول شاعر ''ولیم کوپر'' کی نظم سے ماخوذ ہے۔

☆ پرندہ اور جگنو، بھی ولیم کوپر کی مشہور و مقبول نظم ''اے نائٹ اینگل اینڈ گلوروم'' سے ماخوذ ہے۔

مذکورہ سطور اس نکتے پر شاہد عادل ہیں کہ اقبال نے مغربی ادب کو کھنگالنے اور ان سے اخذ واکتساب میں بڑی جدوجہد سے کام لیا ہے۔ اسرارِ خودی کے دیباچے میں رینالڈ اے نکلسن نے اس بات کا اعتراف کیا کہ اقبال نے اگرچہ مغرب کے میخانہ علم ودانش سے بہت زیادہ اکتساب واخذ واستفادہ کیا ہے لیکن اس کی روح اسی طرح مشرقی رہی ہے۔

"While Iqbal has been Profoundly influenced by the western Culture, his Spirit remains oriental."

خود علامہ اقبال رحمہ اللہ جدید افکار ونظریات کے مطالعے کے بارے میں ایک واضح نقطہ نظر رکھتے تھے۔ ان کے نزدیک جدید مغربی افکار سے کماحقہٗ واقفیت ضروری ہے لیکن اس سلسلے میں ان کی شرط یہ ہے کہ اپنی عظمت رفتہ اور اسلام کے علمی وفکری پس منظر کو پیش نظر رکھ کر مطالعہ کیا جائے اور منفرد انداز میں غور وفکر اور تدبر وتفکر کیا جائے تاکہ عصر حاضر میں پیش آمدہ نظری، علمی اور فکری مسائل کا حل آسانی سے پیش کیا جا سکے۔ اس نکتے کی وضاحت وہ اپنے ایک لیکچر Freedom and Immortality میں یوں کی ہے:

"The task before the modern Muslim is, therefore, immense. He has to re-think the

whole system of Islam without completely breaking with the past........... The only course open to us is to approach modern knowledge with a respectful but independent attitude and to appreciate the teachings of Islam in the light of that Knowledge, even though we may be led to differ from those who have gone before us."

اقبال ملت اسلامیہ کے فکری جموداور عملی انجماد پر سخت دل گرفتہ اور نالاں تھے۔ان کے نزدیک مسلسل تفکر،تجسس، تدبر اور مشاہدہ ایک مسلمان کی زندگی کا لازمہ ہونا چاہیے۔ وہ دل ہی دل میں ملتِ اسلامیہ کے اس فکری انحطاط اور عملی زوال پر کڑھتے تھے۔ان کے نزدیک مغرب نے اسلام کے علوم سے اخذ واکتساب میں حددرجہ محنت کی اور آج کے یورپ کے دانش کدوں میں روشنی مسلمانوں کے جلائے ہوئے علم و حکمت کے چراغوں کی مرہونِ منت ہے۔ ایک وقت تھا جب اہل اسلام آسمانِ علم و حکمت پر خورشیدِ جہاں تاب بن کر چمک رہے تھے ان کے مدارس رومی، رازی، غزالی ابن سینا اور طوسی جیسی فخر روزگار شخصیات اور شیخ سیّد عبدالقادر جیلانی رحمہ اللہ، حضرت معین الدین چشتی اجمیری رحمہ اللہ، حضرت جنید بغدادی رحمہ اللہ اور حضرت بہاء الدین زکریا ملتانی رحمہ اللہ جیسی دانائے راز ہستیوں سے بقعۂ نور بنے ہوئے تھے جب کہ آج انہی کے جانشینوں کے تعلیمی اداروں میں دھول اڑ رہی ہے۔ یورپ کل ہمارے میخانہ علم و حکمت سے سرشار ہوا اور آج مشرق کو مغرب کے علوم و فنون سے استفادہ کی ضرورت ہے۔اسی عصری ضرورت کے پیش نظر اقبال نے ایک طرف شریعت اسلامیہ کے بنیادی مآخذ پر عبور حاصل کیا تو دوسری طرف یورپ کے دانش کدوں کی بھی خاک چھانی۔ پھر ایک وقت ایسا آیا کہ وہ مشرقی و مغربی علوم وفنون پر دسترس اور مہارت رکھنے

میں مثال بن گئے۔

ولیم اور ڈمگس نے بجا طور پر لکھا ہے کہ اقبال مشرق و مغرب کے علوم و فنون اور اسلام کے آفاقی اصولوں کی تفہیم کے درمیان ایک حسین سنگھم کا درجہ رکھتے ہیں۔ وہ مغرب کے پارکھ تھے، مشرق کے خم خانہ معرفت کے رندِ پاک باز اور اسلام کے لازوال اصولوں سے کما حقہٗ آگاہ و آشنا تھے اور وہ اس سلسلے میں ملک، قوم اور رنگ و نسل اور زبان سے بالاتر ہو کر خُذْ مَاصَفَا وَدَعْ مَاکَدِر کے اصول پر کاربند تھے۔ ولیم اور ڈمگس کے الفاظ ملاحظہ ہوں:

> "The most remarkable phenomenon of modern history to Iqbal was the new spiritual understanding between the East and the west............ Iqbal was a voice from the East that found a common denomination with the west and helped build the universal community that tolrates all differences in race, in creeds, in language.

یورپ، مغرب اور فرنگ کے الفاظ جس تواتر و توافر اور کثرت سے اقبال کی نظم و نثر میں استعمال ہوئے ہیں؛ شاید ہی کسی دوسرے شاعر، مفکر، ادیب یا فلسفی کے کلام میں دکھائی دیں۔ انہوں نے مغرب کے ماحول، ثقافت اور افکار و نظریات کو دیکھا، جانچا اور اس پر تنقیدی نظر ڈالی۔ مغربی تہذیب کے منفی اثرات سے انہوں نے اپنی قوم کو بروقت متنبہ کیا اور اس سے بچنے کی تلقین کی۔ اقبال مغرب کے سیاسی، سماجی، اقتصادی اور ثقافتی نظام کو مشرقی اقوام کے لیے زہر قاتل سمجھتے تھے۔ اس ضمن میں چند اشعار کا مطالعہ قارئین کے لیے دل چسپی سے خالی نہ ہوگا اور مغربی اقوام کے بارے میں اقبال کے تاثرات کو واضح کرنے میں ممد و معاون ہوگا۔

فسادِ قلب و نظر ہے فرنگ کی تہذیب — کہ روح اس مدنیت کی رہ سکی نہ عفیف
رہے نہ روح میں پاکیزگی تو ہے ناپید — ضمیر پاک و خیال بلند و ذوقِ لطیف

جہانِ نو پیدا ہو رہا ہے وہ عالمِ پیر مر رہا ہے
جسے فرنگی مقامروں نے بنا دیا ہے قمارخانہ
وہ فکرِ گستاخ جس نے عریاں کیا ہے فطرت کی طاقتوں کو
اسی کی بے تاب بجلیوں سے خطر میں ہے اس کا آشیانہ

پانی بھی مسخر ہے ہوا بھی ہے مسخر — کیا ہو جو نگاہِ فلک پیر بدل جائے
دیکھا ہے ملوکیتِ افرنگ نے جو خواب — ممکن ہے کہ اس خواب کی تعبیر بدل جائے
طہران ہو اگر عالمِ مشرق کا جنیوا — شاید کرہ ارض کی تقدیر بدل جائے

یہ عیشِ فراواں، یہ حکومت یہ تجارت — دل سینہ بے نور میں محرومِ تسلی
تاریک ہے افرنگ مشینوں کے دھوئیں سے — یہ وادی ایمن نہیں شایانِ تجلی
ہے نزع کی حالت میں یہ تہذیب فرنگی — شاید ہو کلیسا کے یہودی متولی

نظر کو خیرہ کرتی ہے چمک تہذیبِ حاضر کی — یہ صناعی مگر جھوٹے نگوں کی ریزہ کاری ہے
وہ حکمت ناز تھا جس پر خردمندانِ مغرب کو — ہوس کے پنجہ خونیں میں تیغ کارزاری ہے
تدبّر کی فسوں کاری سے محکم ہو نہیں سکتا — جہاں میں جس تمدّن کی بنا سرمایہ داری ہے

بے چاری کئی روز سے دم توڑ رہی ہے — ڈر ہے خبرِ بد مرے منہ سے نہ نکل جائے
تقدیر تو مبرم نظر آتی ہے و لیکن — پیرانِ کلیسا کی دُعا یہ ہے کہ ٹل جائے
ممکن ہے کہ یہ داشتہ پیرکِ افرنگ — ابلیس کے تعویذ سے کچھ روز سنبھل جائے

اس دور میں اقوام کی صحبت بھی ہوئی عام   پوشیدہ نگاہوں سے رہی وحدتِ آدم
تفریقِ ملل حکمتِ افرنگ کا مقصود   اسلام کا مقصود فقط ملتِ آدم
مکے نے دیا خاکِ جنیوا کو یہ پیغام   جمعیتِ اقوام کہ جمعیتِ آدم

نظر آتے نہیں بے پردہ حقائق ان کو   آنکھ جن کی ہوئی محکومی و تقلید سے کور
زندہ کر سکتی ہے ایران و عرب کو کیوں کر   یہ فرنگی مدنیت کہ جو ہے خود لبِ گور

نہیں ہنگامہ پیکار کے لائق وہ جواں   جو ہوا نالہ مرغانِ سحر سے مدہوش
مجھ کو ڈر ہے کہ طفلانہ طبیعت تیری   اور عیار ہیں یورپ کے شکر پارہ فروش

مذکورہ اشعار اور اس مفہوم پر مشتمل سیکڑوں اشعار ایسے ہیں جن میں اقبال نے مغربی تہذیب کو کڑی تنقید کا نشانہ بنایا ہے۔ ان کے نزدیک مغرب کا ایوانِ فکر ہمارے علمی و فکری چراغوں سے مستنیر ہے۔ آج اگر یورپ علم و حکمت اور فلسفہ و سائنس میں امامت کا دعوے دار ہے تو اس کی یہ علمی عظمت اسلام اور اہلِ اسلام کے علمی و فکری اور فنی کارناموں کی رہینِ منت ہے۔ اقبال واشگاف الفاظ میں لکھتے ہیں کہ

> ''میں دعوے سے کہہ سکتا ہوں کہ اسلام مغربی تہذیب کے تمام عمدہ اصولوں کا سرچشمہ ہے۔ پندرھویں صدی عیسوی میں جب سے کہ یورپ کی ترقی کا آغاز ہوا، یورپ میں علم کا چرچا مسلمانوں ہی کی یونی ورسٹیوں سے ہوا تھا۔ ان یونی ورسٹیوں میں مختلف ممالک یورپ کے طلبہ آ کر تعلیم حاصل کرتے اور پھر اپنے اپنے حلقوں میں علوم و فنون کی اشاعت کرتے تھے.................

غرض یہ کہ تمام وہ اصول جن پر علوم جدیدہ کی بنیاد ہے، مسلمانوں کے فیض کا نتیجہ ہیں۔"

(مقالات اقبال، مرتب سید عبدالواحد معینی مطبوعہ لاہور 1963ء، صفحہ:240۔239)

اقبال اپنے تاب ناک ماضی پر نہ صرف نازاں تھے بلکہ انہوں نے اس علمی اور فکری اثاثے سے استفادہ و استفاضہ بھی بھرپور انداز میں کیا ہے۔ وہ اپنی عظمت رفتہ کو اکثر یاد کیا کرتے اور عظیم مدارس اور جامعات کا ذکر بڑے والہانہ انداز میں کرتے۔ قرطبہ یونی ورسٹی کا ذکر کرتے ہوئے وہ یوں گویا ہوئے:

ہے زمینِ قرطبہ بھی دیدۂ مسلم کا نور
ظلمتِ مغرب میں جو روشن تھی مثل شمع طور

بجھ کے بزمِ ملتِ بیضا پریشاں کر گئی
اور دیا تہذیبِ حاضر کا فروزاں کر گئی

قبر اس تہذیب کی یہ سرزمینِ پاک ہے
جس سے تاکِ گلشن یورپ کی رگ نمناک ہے

اس تفصیلی جائزے سے یہ حقیقت کھل کر سامنے آتی ہے کہ اقبال کی شخصیت انتہائی طبّاع اور خلّاق تھی انہوں نے مشرق و مغرب کے مطبوعہ اور غیر مطبوعہ رسائل و کتب کو کھنگالا، فشٹے، نیٹشے، برگساں، وہائیٹ ہیڈ ایمرسن، جیمز، آئن سٹائن، مارکس، گوئٹے، ورڈز ورتھ، ملٹن، شیکسپیئر، لانگ فیلو، کیٹس، پی بی شیلے سے لے کر چاسر تک کے ادب و فلسفہ کا گہرائی سے مطالعہ کیا۔

ہم کہہ سکتے ہیں کہ ان کے تخلیقی ذہن کے کئی ابعاد متفرق علوم و فنون کے نور سے منور تھے۔ مختلف فلسفیانہ موضوعات پر اقبال کے رشحاتِ فکر اُن کی وسعتِ مطالعہ، دقت نظر اور ذہن رسا کا پتا دیتے ہیں۔ اخذ و اکتساب کی خداداد صلاحیت کے بل بوتے پر انہوں نے تمام مکاتب فلسفہ سے بامقصد اور مفید نکات کو الگ کر کے جانچا، پرکھا اور عصرِ حاضر کے اقتضا کے مطابق ان کے انطباق و اطلاق کی عملی کوشش کی۔ ان کے خطبات؛ الٰہیات اسلامیہ کی تشکیلِ جدید کے ضمن میں ایک لائق تحسین کاوش ہے جس پر

ایک مستقل اور مستحکم فکر و فلسفہ کی بنیاد رکھی جا سکتی ہے۔

زیرِ نظر کتاب میں جگن ناتھ آزاد نے اقبال کی اسی اخاذ طبیعت اور تاثر پذیر شخصیت کے چند پہلوؤں پر کھل کر تبصرہ کیا ہے۔ اقبال کس شعبے میں مغربی مفکرین و فلاسفہ سے کس حد تک متاثر ہوئے اور فکر اسلامی کی روشنی میں کس حد تک انہوں نے اپنے فکر و فلسفہ کو استوار کیا، اس حوالے سے آزاد صاحب نے سیر حاصل بحث کی ہے۔ خدا لگتی بات تو یہ ہے کہ جگن ناتھ آزاد صاحب نے علمی دیانت، فکری صیانت اور تحقیقی انصاف کا ثبوت دیا ہے۔ انہوں نے آئن سٹائن سے لے کر برگساں تک، نیٹشے سے لے کر گوئٹے تک اور مارکس سے لے کر ہیگل تک درجنوں مغربی مفکرین کی اقبال سے فکری مماثلت اور فلسفیانہ مشابہت اور ایک دوسرے کے افکار و نظریات میں تاثر پذیری اور اثر اندازی کو جس خوبی سے بیان کیا ہے، اس میں وہ بجا طور پر کامیاب ہوئے ہیں۔

''اقبال اور مغربی مفکرین'' اپنے موضوع پر ایک مستند محققانہ اور مدللانہ کتاب ہے۔ اپنی پہلی اشاعت سے لے کر اب تک اعلیٰ سطح کے تعلیمی و تحقیقی اداروں، کالجز اور یونی ورسٹیز میں اس کے حوالے نہ صرف تسلیم کیے جاتے ہیں بلکہ ترجیحی طور پر انہیں قبول کیا جاتا ہے۔ ادارہ بک کارنر نے جس عمدگی سے اس کی اشاعت کی ہے، امید ہے اربابِ علم و دانش اس کو قدر کی نگاہ سے دیکھیں گے اور بالعموم ادب و فلسفہ کے شائقین جب کہ بالخصوص اقبالیات کے طلبا و محققین کے پاس اس کتاب کا ہونا ازبس ضروری ہے۔

پروفیسر سیّد امیر کھوکھر

ریسرچ سکالر لاہور یونی ورسٹی، سرگودھا کیمپس

حرف اوّل

یہ کتاب ایک معذرت نامے کے سوا اور کچھ نہیں۔ اقبال اور مغربی مفکرین کے ذہنی قرب و بعد کا موضوع جس تفصیلی بحث کا متقاضی ہے وہ اس کتاب میں نظر نہیں آئے گی۔ دراصل اس کتاب کی ابتدا ایک مقالے سے ہوئی جو مدت ہوئی میں نے ماہنامہ ''آج کل'' دہلی کے مدیر کی فرمائش پر لکھا تھا۔ یہ مقالہ لکھنے کے بعد مجھے ایک طرح کی تشنگی کا احساس رہا اور میں اپنی تمام تر مصروفیات کے باوجود وقتاً فوقتاً اس میں کچھ نہ کچھ اضافہ کرتا رہا۔ ان تمام اضافوں کے بعد موجودہ صورت میں یہ مقالہ میں قارئین کی خدمت میں پیش کر رہا ہوں۔

لیکن مجھے اس بات کا شدید احساس ہے کہ یہ مقالہ اس وقت بھی نامکمل ہی ہے۔ اقبال کا کلام فکر و معانی کا ایک بحرِ بے پایاں ہے۔ اس کے ساتھ ہی ساتھ اقبال نے فکر اور جذبے کو اس خوب صورتی کے ساتھ ہم آہنگ کیا ہے بلکہ فکر ہی کو اس طرح جذبہ بنا کے پیش کیا ہے کہ ایک کو دوسرے سے الگ کر کے دیکھنا دشوار ہے۔ اس لیے اس مقالے کی تکمیل کے دوران میں ایسے مقامات اکثر آئے ہیں جب میں اس موضوع

پر کچھ لکھنے بیٹھا ہوں تو کلام اقبال میں اس طرح محو ہو گیا کہ گھنٹوں اسی مطالعے میں گزر گئے اور میں ایک حرف بھی نہ لکھ سکا ؎

میرے مٹنے کا تماشا دیکھنے کی چیز تھی
کیا بتاؤں اُن کا میرا سامنا کیونکر ہوا

(اقبال)

اصل میں جہاں تک کلام اقبال پر قلم اٹھانے کا تعلق ہے اُس کی دل کشی، تازگی، رعنائی اور شگفتگی ہمیشہ میری راہ میں حائل رہی ہے لیکن میں یہ کہہ کے اس مقالے کی خامیوں کے لیے وجہ جواز پیدا کرنے کی کوشش نہیں کر رہا ہوں۔ یہ مقالہ اگر نامکمل ہے تو یہ سراسر میری کوتاہی ہے اور میری یہ بڑی آرزو ہے کہ اُردو، فارسی اور فلسفے کا کوئی طالب علم اس موضوع کا اور گہرائی سے مطالعہ کرے اور صرف یہی نہیں کہ جن مغربی فلسفیوں کے ساتھ اقبال کے ذہنی قرب و بعد کا ایک سرسری مطالعہ میں نے اس مقالے میں پیش کیا ہے ان کے تعلق سے فکر اقبال کے بارے میں اور زیادہ گہرا مطالعہ پیش کرے بلکہ جن فلسفیوں کا ذکر اس کتاب میں بالکل نہیں آیا یا محض برائے وزن بیت آیا ہے مثلاً آئن سٹائن، ہیگل، آگسٹس، کومٹ وغیرہم اُن کے بارے میں وضاحت سے بیان کرے کہ اقبال نے ان کے افکار کا اثر کس حد تک قبول کیا اور کہاں کہاں اقبال کے نظریات ان مفکرین کے نظریات سے متصادم ہوئے۔

اقبال کے فکر پر اس وقت تک جو کچھ بھی کام ہوا ہے وہ اس قطعیت کے پس منظر میں ہوا ہے کہ اقبال صرف اسلامی تفکر سے متاثر ہوئے ہیں۔ کلامِ اقبال پر اسلامی تفکر کی چھاپ سے انکار نہیں لیکن یہ فرض کر لینا کہ مشرق و مغرب کے اور تمام فکری دھاروں سے اقبال بے نیاز رہے ہیں کلام اقبال کے باتوجہ مطالعے کا نتیجہ نہیں بالخصوص جبکہ اقبال خود یہ کہتے ہیں کہ فلسفے میں قطعیت نام کی کوئی چیز نہیں ہے۔

فکر اقبال کی مکمل تصویر اُس وقت تک ہمارے سامنے نہیں آسکتی جب تک ہم اپنے اس خود ساختہ محدود دائرے سے باہر نہیں آتے۔ اس سلسلے میں مَیں یہ عرض کروں گا کہ فکر اقبال کے مکمل تجزیے کے لیے ہمیں اور دور جانا پڑے گا۔ اقبال ایک وسیع النظر عالم اور فلسفی تھے اور انہوں نے تحصیل علم کے لیے رسول اللہ ﷺ کی اس حدیث پر عمل کیا:

اُطْلُبُو الْعِلْمَ وَلَوْ کَانَ بِالصِّیْن

چناں چہ اُن کی شخصیت کی تعمیر و تشکیل میں اسلامی تفکر کے ساتھ ہی ساتھ قدیم ہندوستانی فلسفہ، مغربی فلسفہ، مارکس اور اینگلز کا جدلیاتی مادی نظام فکر بھی شامل ہے۔ اگر ہم کلام اقبال سے یہ تمام فکری عناصر خارج کر دیتے ہیں تو ان کی نظم و نثر کا اکثر حصہ مفہوم سے عاری ہو کے رہ جاتا ہے اور فکر اقبال کی محض ایک ادھوری اور نامکمل تصویر ہمارے سامنے آتی ہے۔

جگن ناتھ آزاد
سری نگر
21 اگست 1974ء

تمہید

فلسفۂ مغرب کے تعلق سے کلام اقبال کا ذکر کرتے ہوئے اس قدر افراط و تفریط سے کام لیا گیا ہے کہ حقیقت اسی افراط وتفریط میں گم ہو کے رہ گئی ہے۔ اہل قلم کی ایک جماعت نے مذہبی جوش میں یہ ثابت کرنے کے لیے پورا زور لگا دیا ہے کہ علامہ اقبالؔ نے قدم قدم پر مختلف مغربی فلسفیانہ نظریات کی تردید اور تغلیط کی ہے، دوسری جماعت اُن حضرات پر مشتمل ہے جن کے نزدیک علامہ اقبالؔ کے افکار مغربی مفکرین کے افکار کا پرتو ہیں۔ یہ حضرات اس ضمن میں نیٹشے اور برگساں کا ذکر خاص طور سے کرتے ہیں۔

ان دونوں طرح کے خیالات کے لوگ کلام اقبال پر بات چیت کرتے وقت غالبًا اس حقیقت کو فراموش کر دیتے ہیں کہ ادب العالیہ یا اعلیٰ شاعری کسی فلسفیانہ نظریہ کی تائید یا تردید کا نام نہیں ہے۔ ایک بڑا اور وسیع المطالعہ شاعر دوسروں کے نظریات کو پسند بھی کر سکتا ہے ناپسند بھی۔ وہ دوسرے بڑے شعرا اور فلسفیوں کے افکار سے اثر پذیر ہو بھی سکتا ہے اور نہیں بھی۔ ان کے افکار کی تائید بھی کر سکتا ہے اور تردید بھی۔ بڑا فن کار کٹھ ملا نہیں ہوتا کہ زندگی کے رستے میں ایک چٹان بن کے پڑا رہے بلکہ اُس میں دوسروں کے افکار کو پرکھنے کی، انہیں قبول یا رڈ کرنے کی اور اپنے افکار پر غور وخوض

کرنے کی بڑی صلاحیتیں ہوتی ہیں۔اس کی ماحول پر بڑی گہری نظر ہوتی ہے اسی ماحول سے وہ متاثر بھی ہوتا ہے اور اسے متاثر بھی کرتا ہے۔ وہ دنیا کے چھوٹے بڑے واقعات کو آفاقی کینوس کے پس منظر میں دیکھتا ہے۔ کائنات اور کتاب کا مطالعہ ہر لمحہ اُس کے فکر ونظر پر نئی نئی راہیں کھولتا ہے اور اس کے نتیجے کے طور پر وہ ہر وقت اپنے نظریات کو اپنے خلوص کی کسوٹی پر پرکھتا رہتا ہے۔اقبال ایک ایسے ہی بڑے فن کار ہیں۔ انہیں کسی محدود اور تنگ نظریے کی چار دیواری میں مقید کرنا اقبال کے ساتھ ہی نہیں ہندوستان بلکہ سارے مشرق کے ادب کے ساتھ بے انصافی کرنے کے مترادف ہے۔

علوم مغرب سے متعلق علامہ اقبآل کا ذکر کرتے ہوئے ڈاکٹر تاثیر مرحوم نے نہایت عمدہ بات کہی ہے۔ ''مقالات یوم اقبال''1 کے دیباچے میں آپ لکھتے ہیں:

''اقبال نے یورپی تہذیب کی روح تک پہنچنے کی کوشش کی اور اسلام کو جدید یورپی خیالات کی روشنی میں پیش کیا۔''2

ڈاکٹر تاثیر کے یہ چند الفاظ اقبآل کو پوری طرح سمجھنے کے لیے ایک چراغ راہ کی حیثیت رکھتے ہیں اور دراصل جو کچھ تاثیر مرحوم نے کہا ہے وہ خود علامہ کے اپنے افکار ہی کا پرتو ہے۔اقبآل اپنی تصنیف ''اسلام میں افکار الٰہیہ کی تشکیل جدید3 میں لکھتے ہیں:

''تاریخ جدید کا سب سے اہم پہلو یہ ہے کہ آج دنیائے اسلام بڑی تیزی کے ساتھ مغرب کی طرف گامزن ہے۔ مغرب کی طرف اس جادو پیمائی میں کوئی خرابی نہیں ہے۔......اندیشہ صرف

1۔ مقالات یوم اقبال (قومی کتب خانہ ریلوے روڈ لاہور۔مطبوعہ 1938ء)

2۔ مقالات یوم اقبال کے دو حصے ہیں۔ ایک میں اردو اور دوسرے میں انگریزی مقالات ہیں۔ مذکورہ اقتباس اس کتاب کے انگریزی حصے ''Aspects of Iqbal'' سے لیا گیا ہے۔ (بقیہ صفحہ xii)

3- Reconstruction of Religious thought in Islam

یہ ہے کہ کہیں ایسا نہ ہو ہم مغرب کی ظاہری چمک دمک ہی سے مسحور ہو جائیں اور مغربی تہذیب کی گہرائی تک رسائی حاصل کرنے میں ناکام رہ جائیں۔"

اس کے ساتھ ہی علامہ فرماتے ہیں:

"ہمارے سامنے واحد راستہ یہی ہے کہ ہم علوم جدید کی جانب ایک مودبانہ اور آزادانہ رویہ اختیار کریں اور انہی علوم کی روشنی میں تعلیم اسلام کو سمجھیں خواہ اپنی اس کوشش میں ہمیں اپنے پیش رووں سے اختلاف ہی کیوں نہ کرنا پڑے۔"

علامہ اقبال نے یہ نظریہ 1928ء میں پیش کیا۔ لیکن وہ دراصل شروع ہی سے مغرب کے متعلق اسی ترقی پسندانہ خیال کے حامی رہے۔ اقبال ایک وسیع النظر فلسفی شاعر تھے۔ یہ اور بات ہے کہ اکثر پرستاران کلام اقبال نے شعوری یا غیر شعوری طور پر انہیں ایک محدود انداز میں پیش کر کے دنیا بھرے کے لیے غلط فہمیوں کا سامان مہیا کر دیا ہے۔ اقبال نے بڑے ذوق وشوق سے یورپی فکر و نظر کے سرچشموں سے اپنی پیاس بجھائی ہے۔ 1905ء میں جب آپ تحصیل علم کے لیے یورپ روانہ ہو رہے تھے تو حضرت محبوب الٰہی رحمۃ اللہ کے آستانے پر پہنچ کر انہوں نے یہ دعا مانگی تھی:

چلی ہے لے کے وطن کے نگار خانے سے — شراب علم کی لذت کشاں کشاں مجھ کو
نظر ہے ابر کرم پر درخت صحرا ہوں — کیا خدا نے نہ محتاج باغباں مجھ کو
شگفتہ ہو کے کلی دل کی پھول ہو جائے — یہ التجائے مسافر قبول ہو جائے

دل سے نکلی ہوئی یہ دعا قبول ہوئی اور اقبال نے قیام یورپ کے دوران میں بیکن، ڈیکارٹ، اسپینوزا، لبنز، لاک، برکلے، ہیوم، کانٹ، نیٹشے، فشٹے، شوپن ہار، ملٹن،

گوئٹے، برگساں اور جیمز وارڈ وغیرہ کے نظریات کا اور زیادہ گہری نظر سے مطالعہ کیا۔ ان کے علاوہ میکڈوگل، ڈبلیو جیمز، کارلائل براؤننگ اور برنارڈ شا کے افکار کو بھی جانچا اور پرکھا اور اس کے ساتھ ہی سقراط، افلاطون اور ارسطو ایسے متقدمین کی تحریروں کو اپنے فکر و نظر میں سمویا۔ اقبال ان مفکرین کے اکثر نظریات سے متاثر بھی ہوئے اور ان کے افکار کہیں کہیں ان کی شاعری میں اس طرح در آئے ہیں کہ بعض سطح بینوں کو وہ اغیار کے عکس یا چربے معلوم ہوتے ہیں۔ حالانکہ ایک وسیع المطالعہ انسان کے لیے یہ ممکن ہی نہیں کہ وہ دوسروں کے افکار سے متاثر نہ ہو۔ دوسروں کے افکار سے متاثر ہونے کے بارے میں اقبال نے ایک بڑی اہم بات کہی ہے۔ اس وقت اُن کے الفاظ تو مجھے یاد نہیں لیکن وہ لکھتے ہیں کہ انسانی ذہن ہر وقت ارتقاء پذیر رہتا ہے ہاں پتھر تبدیل نہیں ہوتا اور انسان ذہن پتھر نہیں ہے۔ 1

پروفیسر ایم۔ ایم شریف نے جناب بشیر احمد ڈار کی کتاب Iqbal Post - Kantain Valuntarism کے پیش لفظ میں اس نکتے کی خاص طور سے وضاحت کی ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

> ''یہ کہنا کہ ایک مفکر دوسروں کے اندازِ فکر سے متاثر ہوا ہے اُس کی اہمیت کو کم کرنے کی کوشش نہیں ہے۔ ایک نابغہ جب ایک شاہکار پیش کرتا ہے تو اس شاہکار کا تانا بانا وہ ماضی کے اُس سرمائے سے

1۔ اس ضمن میں اقبال کے مندرجہ ذیل الفاظ کو پیش نظر رکھنا بھی ضروری ہے۔ ''اسلام میں افکار الٰہیہ کی تشکیل جدید'' کے دیباچے میں آپ لکھتے ہیں: ''اس بات کو فراموش نہ کرنا چاہیے کہ فلسفیانہ غور و فکر میں قطعیت نام کی کوئی چیز نہیں ہے۔ جب علم آگے قدم بڑھے گا اور تفکر کے سامنے نئے طبقات کھلیں گے تو ان لیکچروں میں بیان کیے ہوئے خیالات سے متعلق خیالات بلکہ زیادہ محکم معتبر خیالات کا سامنے آنا عین ممکن ہے۔ ہمارا فرض یہ ہے کہ ہم پوری توجہ اور احتیاط کے ساتھ فکر انسان کے ارتقاء پر نظر رکھیں اور اس کی جانب ایک آزادانہ اور نقادانہ رویہ اختیار کریں۔ (صفحہ vi)

مستعار لیتا ہے جو اسے اپنے دور کے ادب اور زندگی میں نظر آتا ہے اور کسی بھی نابغہ کی پوری شخصیت کا مطالعہ اُس وقت تک مکمل نہیں ہوسکتا جب تک ہم ماضی کے اُس سرمائے کا مطالعہ نہ کرلیں جس کی بنیادوں پر اُس نابغہ نے اپنے فن کی عمارت تعمیر کی ہے۔''

لیکن خود مصنف جناب بشیر احمد ڈار دیباچے میں اقبالؔ کا ذکر کرتے ہوئے پروفیسر شریف کے اس بنیادی نکتے کو فراموش کر گئے ہیں۔ بشیر احمد ڈار کے الفاظ میں:

''مغربی فکر اُس تاثر کا محض ایک حصہ ہے جس کی مدد سے اقبال نے اپنا ایک واضح نظریہ حیات پیش کیا۔ اس تاثیر کا بیشتر اور زیادہ اہم حصہ اقبال نے اسلامی تفکر کی قدیم روایات سے حاصل کیا اور یہ وہ تمدنی سرمایہ ہے جس کی تشکیل و تکمیل میں بڑے بڑے فلسفیوں، صوفیوں اور شاعروں نے حصہ لیا ہے۔''

جناب بشیر احمد ڈار یہاں دو حقیقتوں کو نظر انداز کر گئے ہیں۔ ایک تو یہ کہ اقبالؔ کی شخصیت اور ان کے فن کی تعمیر میں صرف مغربی انداز فکر اور اسلامی تفکر ہی شامل نہیں بلکہ ایک اور اہم سبک فکر بھی شامل ہے اور وہ ہے قدیم ہندوستانی انداز فکر۔ اس انداز فکر کی چھاپ کلام اقبالؔ پر اوّل سے۔ آخر تک موجود ہے اور چوں کہ کلام اقبالؔ کے اس پہلو پر میں اپنی کتاب ''اقبال اور اُس کا عہد'' میں مختصر سی بحث کر چکا ہوں اس لیے اسے یہاں نہیں دہراؤں گا اور صرف یہی کہنے پر اکتفا کروں گا کہ کسی بھی نابغہ عصر کا تعلق اس روایت سے توڑنا جس سے وہ زندگی کے ہر دور میں متاثر ہوا ہو اُس کی اہمیت کو کم کرنے کی کوشش ہے۔ خواہ یہ کوشش شعوری ہو یا غیر شعوری۔

دوسرا یہ کہ یورپی فکر اُس تاثر کا محض ایک حصہ نہیں ہے۔ جس کی مدد سے اقبال نے اپنا ایک واضح نظریہ حیات پیش کیا۔ بلکہ اقبال نے اپنے اُس زاویہ نگاہ کو جو

مغربی فلسفے کے مطالعہ کا نتیجہ ہے اپنی فطرت ثانیہ کہا ہے۔ وہ فرماتے ہیں:

> ''میری زندگی کا بیشتر حصہ مغربی فلسفے کے مطالعے میں صرف ہوا ہے اور یہ نقطہ نگاہ میری فطرت ثانیہ بن گیا ہے۔ شعوری یا غیر شعوری طور پر میں اسلام کے حقائق اور صداقتوں کا مطالعہ اسی نقطہ نگاہ سے کرتا ہوں۔ بلکہ جہاں تک اظہار خیال کا تعلق ہے۔ میرا تجربہ یہ ہے کہ گفتگو کے دوران میں جب میں اپنے (فلسفیانہ) افکار کا اظہار اردو میں کرنا چاہتا ہوں تو اپنے آپ کو معذور پاتا ہوں۔''[1]

اس مقالے میں میرا موضوع اقبآل کی شاعری اور فکر ونظر کا یہی پہلو ہے یعنی اقبآل اور مغربی فلسفے کا باہمی تعلق۔ لیکن مغربی فلسفے کی بات چیت شروع کرنے سے پہلے یہ بیان کر دینا بھی ضروری معلوم ہوتا ہے کہ مغربی فلسفہ دنیا کے فلسفے سے کٹا ہوا کوئی الگ تھلگ فلسفہ نہیں ہے۔ فلسفہ دنیا کے کسی حصے میں کسی صورت میں بھی ہمارے سامنے آیا ہے یہ انسان کی فکری کاوش کے ایک تسلسل کا نام ہے انسان نے جب اپنے آپ کو، اپنی حیات کو اور اپنی کائنات کو سمجھنے کی کوشش کی تو اس کوشش کا نتیجہ فلسفے کی شکل میں نمودار ہوا۔ فلسفے کی اس دُنیا میں مخالف ہواؤں سے چراغ بجھتے بھی رہے اور چراغ سے چراغ جلتے بھی رہے لیکن روشنی کا تسلسل کہیں ٹوٹنے نہیں پایا۔ سنسکرت میں فلسفے کو ''فکر ونظر کی طہارت'' کہا گیا ہے اور مذہب کو عملی فلسفہ۔ غالبًا یہی سبب ہے کہ ہندوستان میں محض نظریاتی اور تخیلی فلسفہ پھل پھول نہیں سکا۔

1۔ Aspects of Iqbal (تمہید صفحہ xi)

اقبال اور فکر یونان

مغرب میں فلسفے کی ابتدا کا سہرا یونانیوں کے سر ہے۔1 یونانیوں کی فلسفہ دانی پر بحث کرتے ہوئے پروفیسر راناڈے لکھتے ہیں:

''اپنی بعض قومی خصوصیات کی بنا پر ایک آزادانہ اور دیانت دارانہ

1۔ یوں تو قدیم فلسفے اور تہذیب کا تعلق دنیا کے اکثر ملکوں سے رہا ہے اور ان میں ہندوستان، مصر، چین اور یونان کا نام سرفہرست ہے لیکن جہاں تک فلسفے کا تعلق ہے یونان کی سرزمین فلسفے کے ساتھ کچھ اس طرح وابستہ ہوگئی ہے کہ یونان کا تصور آتے ہی انسان کا خیال فوری طور پر اس کے فلسفیانہ کارناموں کی جانب منتقل ہو جاتا ہے اور سقراط، افلاطون اور ارسطو کے فکری معرکے نظر کے سامنے ابھرنا شروع ہو جاتے ہیں۔ صرف یہی نہیں بلکہ یونان کا لفظ ہمارے شعر و ادب میں اس طرح فلسفے اور تفکر کی علامت بن گیا ہے کہ کوئی دوسرا ملک اس کا مقابلہ نہیں کر سکتا۔ صحرائے نجد کے خیال سے دیوانگی کا تصور پیدا ہو یا نہ ہو یونان کے ذکر سے تفکر اور تفلسف کا تصور ضرور پیدا ہوتا ہے۔ جوش ملیح آبادی نے اپنی نظم ''فیضان'' میں بڑے بلیغ انداز سے یونان کی اس فکری عظمت کی طرف اشارہ کیا ہے۔ فیضان (غالباً فیضان الٰہی) کا ذکر کرتے ہوئے آپ کہتے ہیں:

دیار عشق میں روشن ہوئیں یوں عقل کی شمعیں
سر نجد افسر یونانیاں بخش گیا ہم کو

فلسفے کی ابتدا کرنے کے لیے یونانی ہی موزوں ترین لوگ تھے۔ ان قومی خصوصیات میں منصف مزاجی اور حقیقت پسندی کا احساس یونانی دل و دماغ کا بہت بڑا سرمایہ ہے۔ اپنی منصف مزاجی کی بدولت یونانیوں نے ہر بنیادی سوال اور فلسفیانہ مسئلے کو ایک ٹھوس فارمولے کی صورت دی اور حقیقت پسندی کے احساس کی بنا پر انہوں نے کسی بھی بنیادی سوال یا فلسفیانہ مسئلے کو دیومالائی تصورات میں اُلجھانے کی بجائے اس کا سلجھا ہوا جواب تلاش کرنے کی کوشش کی۔ انہوں نے فلسفیانہ مسائل کو سلجھانے کے لیے بنیادی خیالات کی ایسی شاہراہیں پیدا کیں جن پر آج بھی مغربی فلسفے، سائنس اور دینیات کے قافلے سرگرم سفر نظر آ رہے ہیں۔''

آگے چل کر پروفیسر راناڈے کہتے ہیں کہ:

''یونانیوں کے نظام فکر کاروبار زندگی میں دوسرے درجے کی اہمیت کے حامل نہیں ہیں بلکہ ان کی اہمیت درجہ اوّل کی اہمیت ہے۔ انسان کی ذہنی نشوونما میں یونانی نظام فکر نے بڑا کام کیا ہے۔ استدلال اور منطق کو یونانیوں نے بہت اونچا مقام دیا ہے اور یہ مقام دوگونہ حیثیتوں کا حامل ہے۔ اہل یونان کے نزدیک حکمت کائنات کی محض ایک خیالی یا نظری تشریح نہیں ہے بلکہ حکمت زندگی کا ایک قطعی اور عملی رخ ہے۔''

اس اعتبار سے پروفیسر راناڈے کو یونانی فلسفیوں اور ہندوستانی فلسفیوں میں ایک گہری مماثلت نظر آتی ہے اور وہ لکھتے ہیں کہ:

''عظیم یونانی فلسفی صرف فلسفے کی تعلیم ہی نہیں دیتے تھے بلکہ مفکرانہ زندگی بسر کرتے تھے۔''1

ان مفکرانہ زندگی بسر کرنے والے یونانی فلسفیوں میں سب سے بڑی شخصیت سقراط کی ہے۔ یونانی فلسفے کی تاریخ میں جو مابہ الامتیاز مقام سقراط کو حاصل ہے کسی دوسرے مفکر کو حاصل نہیں۔ حالانکہ اس وقت سقراط کی لکھی ہوئی کوئی کتاب ہمارے سامنے نہیں ہے اور یہی اس بات کا ثبوت ہے کہ شخصیت کتاب سے کہیں عظیم ہوتی ہے۔ آج کسی تصنیف کے بغیر سقراط کا شمار دنیا کے عظیم ترین مصنفوں میں ہوتا ہے اور یورپ کی دنیائے فلسفہ میں تو شاید سقراط سے زیادہ بلند شخصیت کا تصور ہی ممکن نہیں۔

سقراط زندگی بھر تلاش حق میں مصروف رہا اور جو کچھ اسے دنیا کے سامنے رکھنا تھا وہ یہ کاغذ اور قلم کے ذریعے سے نہیں بلکہ گفتگو اور مکالمات کے ذریعے سے پیش کرتا رہا۔ ''مکالماتِ فلاطون'' کی حیثیت آج فلسفے کے ایسے شاہکار کی ہے جس کی ضو سے کائناتِ ذہنِ انسان جگمگا رہی ہے لیکن ''مکالمات فلاطون'' کی یہ ساری نور پاشی فکر سقراط ہی کی مرہون منت ہے۔

اقبال کی شاعری میں سقراط کا براہ راست ذکر کہیں نہیں ملتا۔ ہوسکتا ہے مجھ سے چوک ہوگئی ہو لیکن سقراط کا ذکر مجھے اقبآل کی نثری کتاب ''اسلام میں افکار الٰہیہ کی تشکیل جدید'' ہی میں نظر آیا ہے۔ اس کتاب کے پہلے باب ''علم اور مذہبی تجربہ'' میں اقبآل لکھتے ہیں:

''جیسا کہ ہم سب جانتے ہیں تاریخ اسلام میں یونانی فلسفے نے ایک قوت کے طور پر کام کیا ہے۔ اس کے باوجود قرآن اور

1۔ اسی مفکرانہ زندگی بسر کرنے کے عمل کو نیٹشے نے ''فلسفیانہ زندگی کی جرأت مندانہ کشادہ دلی'' کہا ہے۔ جدید فلسفیوں میں نیٹشے کو اسی کا فقدان نظر آیا۔

دینیات کے متکلمانہ پہلو کے اس با احتیاط مطالعہ سے جو یونانی فلسفے کے زیر اثر کیا گیا یہ اہم حقیقت منکشف ہوتی ہے کہ جہاں یونانی فلسفے نے مسلمان مفکرین کے نظریے کو خاصی وسعت دی وہاں بہ حیثیت مجموعی قرآن کے بارے میں اُن کے تصور کو مبہم اور غیر واضح بتایا۔ سقراط نے اپنی ساری توجہ دنیائے انسان پر مرکوز کر دی تھی۔ اُس کی نظر میں انسانی مطالعہ سے مراد فقط انسان کا مطالعہ تھا نہ کہ وہ دنیا بھی جو نباتات، حشرات، ستاروں سے آباد رہے۔ یہ مطالعہ قرآن کی روح کے منافی ہے جو ایک شہد کی مکھی میں بھی ربانی فیضان جلوہ نما دیکھتا ہے اور قدم قدم پر قاری سے مطالبہ کرتا ہے کہ وہ لحہ بہ لحہ تبدیل ہونے والی ہواؤں دن رات کی تشکیل، بادلوں، تارے بھرے آسمانوں اور ان سیاروں کا مطالعہ کرے جو خلائے بے کراں میں سرگرم سفر ہیں۔" 1

1۔ یہاں سقراط کے بارے میں اقبال کے نظریے پر بحث کئے بغیر اس امر کی نشان دہی مناسب معلوم ہوتی ہے کہ سقراط سے پہلے کے فلسفی پر اقلیتوس (Herakleites)، پرمینڈیز (Permenides)، زینو (Zeno) اور فیثا غورث (Pyttsgoras) وغیرہ ایک طرح سے طبیعیاتی فلسفی (Physical Philosopher) تھے اور انہوں نے عالم نباتات و جمادات کی ماہیت کو سمجھنے اور سمجھانے پر اپنا سارا زور صرف کر دیا تھا۔ سقراط نے کہا کہ "عالم نباتات کا مطالعہ بھی اپنی جگہ مستحسن ہے لیکن فلسفیوں کے لیے ان تمام شجر، حجر اور ستاروں سے زیادہ قابل توجہ بھی ایک موضوع ہے اور وہ ہے نفس انساں (Human mind) چناں چہ اپنے متقدمین کی روش کے خلاف اس نے اپنی ساری توجہ ان سوالات پر مرکوز کر دی کہ انسان کیا ہے اور اس کی رسائی کہاں تک ہے۔" اپنے اسی جذبے کی رو میں وہ عالم جمادات و نباتات سے بے نیاز ہو کر انسان کی روح میں اتر گیا اور کوئی مفروضہ تھا یا یقین اس کی چھان پھٹک اس نے اپنا دستور بنا لیا۔ جب کوئی انصاف کا ذکر کرتا تو وہ فوراً سوال کرتا کہ آخر ان خیالی قسم کے الفاظ کے معنی کیا ہیں (بقیہ اگلے صفحہ پر......)

O

لیکن مغربی فلسفے کے ساتھ فکر اقبال کا یہ پہلا ٹکراؤ نہیں ہے۔ پہلا ٹکراؤ ہمیں علامہ کی پہلی تصنیف ''اسرارِ خودی'' میں نظر آتا ہے جو 1912ء میں چھپی اور جس میں افلاطون اور اس کے مسئلہ اعیان (Theory of Ideas) کا بھر پور ذکر موجود ہے۔ ''اسرارِ خودی'' کے اس حصے کا عنوان ہے:

''درمعنی ایں کہ افلاطون یونانی کہ تصوف و ادبیات اقوام اسلامیہ از افکارِ او اثر عظیم پذیرفتہ بر مسلک گوسفندی رفتہ است و از تخیلات او پرہیز لازم است۔''

یہ حصہ شاعرانہ اعتبار سے مثنوی ''اسرار و رموز'' میں ایک شاہکار کی حیثیت رکھتا ہے۔ اس میں اقبالؔ نے افلاطون کے نظریہ اعیان اور اس پر اپنے اعتراضات کو جس کامیابی کے ساتھ شاعرانہ انداز میں پیش کیا ہے اس کی مثال شاید کہیں اور نہ مل سکے۔

افلاطون سقراط کا شاگرد تھا اور ایسا شاگرد جسے استاد کا عظیم ترین کارنامہ کہا جاسکتا ہے۔ اگر سقراط کو افلاطون ایسا سعادت مند شاگرد نہ ملتا تو شاید دنیا کی نظر سے

(بقیہ پچھلے صفحہ کا ......) جن کی مدد سے تم زندگی اور موت کے مسائل حل کرنے نکلے ہو۔ عزت، نیکی، اخلاق اور حب وطن سے تم کیا مراد لیتے ہو؟ تم اپنے آپ سے کیا مراد لیتے ہو؟ اس قسم کے اخلاقی اور نفسیاتی سوالات کرنے اور ان کا جواب تلاش کرنے میں اسے ایک روحانی تسکین ملتی تھی۔ اس زمانے میں اکثر لوگ ان سوالوں سے پریشان ہو جاتے تھے۔ ان کا اعتراض یہ تھا کہ سقراط ہمیں اتنا بتاتا نہیں جتنا کچھ وہ ہم سے پوچھتا چلا جاتا ہے اور ہمارے دلوں میں وہ ایک الجھن سی پیدا کردیتا ہے۔ لیکن اس کا یہی طرز عمل تھا جس کی بدولت وہ فلسفے کو ان دو انتہائی مشکل سوالات کا کہ نیکی سے کیا مراد ہے اور بہترین ریاست کیا ہے جواب دے گیا ہے۔

سقراط کی عظمت اوجھل رہتی۔ افلاطون سقراط کے حلقہ تلامذہ میں انتہائی خلوص اور عقیدت کے ساتھ داخل ہوا۔ خدا جانے یہ اس خلوص اور عقیدت کا نتیجہ تھا یا استاد کی طلسمانہ شخصیت کا کہ انجام کار افلاطون نے اپنے آپ کو استاد کی شخصیت میں گم کر دیا اور جو کچھ دنیا کے سامنے پیش کیا استاد ہی کی زبان سے۔1

اقبال افلاطون کی فلسفیانہ عظمت کے قائل ہیں اور اس کے اکثر فلسفیانہ افکار کی انہوں نے تائید کی ہے۔ ''اسلام میں افکار الٰہیہ کی تشکیل جدید'' میں آپ ان چند الفاظ میں افلاطون کو قابل ذکر خراج تحسین ادا کرتے ہیں:

''چناں چہ قرآن مذہب، ریاست، اخلاقیات اور سیاست میں اُسی طرح ایک باہمی ربط بہت ضروری خیال کرتا ہے جس طرح افلاطون نے اپنی تصنیف ''ریاست'' میں بیان کیا ہے۔''2

اس کے علاوہ اقبال کا یہ کہنا بھی افلاطون کو خراج تحسین سے کم نہیں کہ:

مکالمات فلاطوں نہ لکھ سکی لیکن
اسی کے شعلے سے پھوٹا شرار افلاطوں

لیکن افلاطون کے نظریہ اعیان Theory of Ideas کو اقبال نے اقوام کے حق میں سَمّ قاتل خیال کیا ہے اور اُس کی انہوں نے قدم قدم پر تردید اور تغلیط کی ہے۔

افلاطون کا نظریہ اعیان مختصر الفاظ میں یہ ہے کہ:

1۔ سقراط کے لیے، افلاطون کی اس عقیدت مندی نے بعد میں آنے والے طلبہ کے لیے ایک الجھن بھی پیدا کر دی ہے۔

2. Thus the Quran Considers it in cossary to unite religion and state'ethics and Politics in a Single Revelation much in Some Way as Pallto does in his Republic.

"یہ دنیا جو ہمیں نظر آ رہی ہے اصل دنیا نہیں ہے بلکہ یہ اصل دنیا کا پرتو ہے یا مجاز ہے۔ اصل دنیا کو ہم اپنی ظاہری آنکھوں سے نہیں دیکھ سکتے بلکہ اپنے علم یا اعیان (Ideas) کے ذریعے سے دیکھ سکتے ہیں۔"

دوسرے لفظوں میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ افلاطون کے نزدیک صور علمیہ یا اعیان ثابتہ ہی حقیقی وجود رکھتے ہیں اور عالم محسوس یا عالم مادی اس حقیقی عالم یعنی عالم اعیان کا محض عکس یا پرتو ہے۔ ظاہر ہے کہ افلاطون کا یہ نظریہ اقبال کے فلسفہ علم سے متصادم ہے کیونکہ اگر یہ مادی دنیا جس میں ہم سانس لے رہے ہیں محض عکس یا پرتو یا دھوکا ہے تو اس میں رہ کر کسی قسم کی جدوجہد بیکار ہو جاتی ہے۔ 1۔ چناں چہ اقبال یہاں اپنی تمام شاعرانہ صلاحیتوں کو بروئے کار لا کر افلاطون کو راہب دیرینہ کہنے کے بعد کہتے ہیں:

رخش او در ظلمت معقول گم — در کہستان وجود افگندہ سم
آں چناں افسوں نامحسوس خورد — اعتبار از دست و چشم و گوش برد
گفت سر زندگی در مردن است — شمع را صد جلوہ از افسردن است
بر تخیل ہاے ما فرمان سواست — جام او خواب آورد گیتی رباست
گوسفندے در لباس آدم است — حکم اوبر جان صوفی محکم است
عقل خود را بر سر گردوں رساند — عالم اسباب را افسانہ خواند
کار او تحلیل اجزائے حیات — قطع شاخ سرو رعنائے حیات

1۔ یہاں اس حقیقت کو بھی فراموش نہ کرنا چاہیے کہ سری کرشن اور گیتا کے ساتھ علامہ اقبال کی عقیدت کا بڑا سبب یہی ہے کہ گیتا نے رہبانیت کے خلاف عمل اور جدوجہد کی تعلیم دی ہے۔ سری کرشن کے بارے میں اگرچہ اقبال نے نظم میں کچھ نہیں کہا۔ لیکن نثر میں جو کچھ لکھا ہے اُس سے یہ صاف نمایاں ہے کہ اقبال سری کرشن کے فلسفہ جہد و عمل کے پوری طرح قائل ہیں۔

فکر افلاطوں زیاں را سود گفت حکمت اوبود را نا بود گفت
فطرتش خوابید و خوابے آفرید چشم و ہوش او سرا بے آفرید
بس کہ از ذوق عمل محروم بود جان او وارفتہ معدوم بود
منکر ہنگامہ موجود گشت خالق اعیان نامشہود گشت
زندہ جاں را عالم امکاں خوش است مردہ دل را عالم اعیاں خوش است
آہوش بے بہرہ از لطفِ خرام لذت رفتار بر کبکش حرام
شبنمش از طاقت رم بے نصیب طائرش اسینہ ازدم بے نصیب
ذوق روئیدن نہ دارد دانہ اش از طپیدن بے خبر پروانہ اش
راہب ما چارہ غیر از رم نداشت طاقت غوغائے ایں عالم نداشت
دل بہ سوز شعلہ افسردہ لبست نقش آں دنیائے افسوں خوردہ بست
از نشیمن سوئے گردوں پر کشود باز سوئے آشیاں نامد فرود
در خم گردوں خیال اوگم است من ندانم درد یا خشت خم است
قوم ہا از سکر او مسموم گشت خفت و از ذرق عمل محروم گشت

یہ ساری کی ساری تنقید صرف افلاطون کے فلسفہ اعیان پر ہے کیونکہ زندگی کے بارے میں اقبال کا نظریہ ہے کہ

زندگی جز قوت اعجاز نیست

جہاں تک افلاطون کے باقی نظریات کا تعلق ہے اقبال نے ان پر کوئی تنقید نہیں کی بلکہ اکثر نظریات کی تائید بھی کی ہے

افلاطون کا فلسفہ اعیان چوں کہ ایک زمانے سے زیر بحث چلا آرہا ہے اس لیے اس موضوع کو یہیں چھوڑ دینا مناسب معلوم نہیں ہوتا۔ چناں چہ ارسطو کے تعلق سے اقبال کے افکار کا ذکر کرنے سے قبل فلسفہ اعیان کے بارے میں تصویر کے دونوں رخ پیش کر دینا میں ضروری سمجھتا ہوں۔

پروفیسر ضیاء الحسن فارقی اپنی کتاب ''سیاسی نظریات'' میں لکھتے ہیں:

''کہا جاتا ہے کہ افلاطون کا نظریہ اعیان (Theory of Ideas) اس کے فلسفے کی اصل روح ہے۔ سقراط کا خیال تھا کہ علم کا آغاز خواہ وہ کسی قسم کا ہو اعیان کے تعین سے ہونا چاہیے۔ افلاطون پر فیثا غورث (Pythogorus)، پرمینڈیز (Permenides)، ہراقلیتوس (Heraclitus) اور سقراط (Socrates) کا اثر تھا۔ فیثا غورث کے اثر سے اُس کے فلسفے میں وہ مذہبی رجحان پیدا ہوا جس کی وجہ سے اُس کے لہجے میں ایک واعظ اور مذہبی معلم کا آہنگ سنائی دیتا ہے اور شاید یہ بھی فیثا غورث ہی کا اثر تھا کہ تعقل اور تصوف کے ساتھ ساتھ ریاضیات کو افلاطون کے یہاں اہمیت حاصل تھی۔ اس کے نظریہ اعیان کے بارے میں جب ہم چھان بین کرتے ہیں تو یہ پاتے ہیں کہ پرمینڈیز سے اُس نے یہ سیکھا تھا کہ حقیقت ابدی ہے اور جو تغیرات ہم دیکھتے ہیں وہ نظر اور حواس کا دھوکا ہے۔ ہراقلیتوس کا یہ اثر اس نے قبول کیا تھا کہ محسوسات کی دنیا میں کوئی شے مستقل نہیں ہے۔ ان دونوں نقطہ ہائے نظر سے اُس نے یہ نتیجہ نکالا کہ کسی چیز کا علم اگر صحیح صحیح ہو سکتا ہے تو وہ فکر اور عقل سے ہو سکتا ہے۔ حواس فریب دیتے ہیں اور صداقت تک نہیں پہنچا سکتے۔ ایسی ہستی جو مستقل ہو، جس میں تناقص نہ ہو۔ جو آمیزشوں سے منزہ ہو فقط اعیان کی دنیا میں پائی جا سکتی ہے۔ افلاطون کے نزدیک تصور اشیاء یا صورت اشیاء ہی جوہر اشیاء ہے۔ جب ہم

مختلف اشیاء کے لیے ایک ہی نام استعمال کرتے ہیں تو وہ نام ان کے مشترک تصور یا حد کلی کو ظاہر کرتا ہے۔ اگر ہمیں صرف مخصوص اور جزئی چیزوں کا علم اور شعور ہو تو پھر تصور اور فکر ناممکن ہو جائے گا۔ جب ہم بہت سی چیزوں کو ان کی الگ الگ قسموں کے تحت ترتیب دیتے ہیں اور ایک قسم کی چیزوں کو کسی عام نام سے ظاہر کرتے ہیں تو ہم کہتے ہیں کہ یہ صحیح تفکر کا طریقہ ہے اور اسی سے اشیاء کے تصورات متعین ہوتے ہیں۔ انسان کا لفظ ہمارے ذہن میں تمام انسانوں کی مشترک خصوصیات کا ایک تصور یا ''عین'' قائم کرتا ہے۔ اسی طرح دوسری چیزوں کا معاملہ ہے۔ یہ تصورات یا اعیان فکر کی دنیا میں ایک حقیقت رکھتے ہیں۔ مثلاً اگر مثلث کی کوئی شکل نگاہوں کے سامنے نہ ہو پھر بھی مثلث کا ایک تصور ہمارے ذہن میں ہے۔ وہ غیر متبدل ہے۔ ہمیشہ رہتا ہے اور ہمیشہ رہے گا۔ دنیا سے آج تمام چیزیں نیست و نابود ہو جائیں اور ہمارے حواس کی رسائی ان تک نہ ہو تو بھی ایک تصور ہمارے ذہن میں قائم رہے گا۔ ہر مخصوص مثلث، ہر مخصوص میز، ہر مخصوص انسان ایک نامکمل مثلث، میز یا انسان ہے۔ جلدی یا دیر سے وہ مٹ جاتا ہے لیکن تمام مثلثوں، میزوں اور انسانوں کی ایک صورت ہے جو باقی رہتی ہے۔ یہی حال نیک اور اچھے کاموں کا ہے۔ مخصوص قسم کی ہر نیکی عارضی ہوتی ہے لیکن نیکی بہ ذات خود ایک مستقل اور مطلق حقیقت بن کر فکر کی دنیا میں قائم و دائم رہتی ہے یہی صورت دوسرے انتزاعات (Abstractions) کی

ہے۔اس لیے افلاطون کے نزدیک صحیح علم یا فلسفہ درحقیقت ان ہی اعیان کے علم کا نام ہے۔ یہ اعیان ان مخصوص اور انفرادی اشیاء کا جو ان سے بہرہ اندوز ہوتی ہیں سرمدی نمونہ ہیں لیکن ان سے الگ ہیں اور فقط عقل ہی ان کا ادراک کرسکتی ہے۔ دوسرے لفظوں میں یہ کہ ''وہ کلیات جن پر علم کی بنیاد قائم ہے محض منطقی تصورات نہیں رہے بلکہ اعیان یعنی اشیاء کے کامل نمونے بن جاتے ہیں جو محض ہمارے ذہن میں داخلی وجود نہیں بلکہ عالم مثال میں خارجی وجود رکھتے ہیں۔ دنیا کی اشیاء بہ ذات خود اعیان کی پرچھائیاں ہیں اور اسی حد تک اصلیت رکھتی ہیں۔جس حد تک ان میں اعیان کی جھلک موجود ہے۔''1؎

اقبال کے متذکرہ بالا اشعار اسی نظریہ اعیان کی تنقید ہیں۔اقبال نے اس شعر کے ساتھ:

منکر ہنگامہ موجود گشت
خالق اعیان نا مشہود گشت

مثنوی کے حاشیے میں یہ نوٹ دیا ہے:

''اس شعر میں افلاطون کے مشہور مسئلہ اعیان کی طرف اشارہ ہے جس پر ارسطو نے نہایت عمدہ تنقید کی ہے۔ فارابی نے ''مجمع البحرین'' میں ارسطو اور افلاطون کو ہم خیال ثابت کرنے کی کوشش

1۔ واوین کی عبارت ترجمہ از ڈاکٹر عابد حسین

کی ہے جو میرے نزدیک ناکام رہی ہے۔"

اب اسی ضمن میں ایک نظریہ آردشیر رتن جی دادیا کے خیالات ملاحظہ کیجئے:

"افلاطون کے بارے میں اکثر یہ خیال کیا جاتا ہے کہ وہ خوابوں کی دنیا میں رہتا تھا اور حقائق زندگی پر اُس کی فکری گرفت مضبوط نہیں تھی۔ 1 لیکن یہ اعتراض صحیح نہیں ہے کیونکہ اگر اسے صور علمیہ یا اعیان ثابتہ ہی میں صحیح اقدار نظر آتی تھیں تو وہ ایک مشنری کی طرح ان افکار وخیالات کو عملی صورت میں ظہور پذیر بھی دیکھنا چاہتا تھا۔ اگرچہ اس کے ہم عصروں نے اس کے نظریہ اعیان کو کوئی خاص اہمیت نہ دی اور اس کے اپنے شاگرد ارسطو نے اس کے نظریہ اعیان پر شدید ترین تنقید کی ہے لیکن وقت نے اس کے نظریے کی اہمیت کو ایک بار پھر اجاگر کر دیا ہے۔ جب عیسائی یورپ نے اسے زیب طاق نسیاں بنا دیا تو عربوں نے اسے از سر نو دریافت کیا اور افلاطونی فلسفہ مدتوں تک مشرقی تمدن میں ایک زندگی بخش قوت کے طور پر کام کرتا رہا۔ تاریخ فلسفہ میں آج عربوں کو یہ امتیاز حاصل ہے کہ انہوں نے یونان کی یہ دولت گم گشتہ Cadiz اور قرطبہ کی یونیورسٹیوں کے ذریعے سے پھر یونان کو واپس لوٹائی۔ یہ دراصل قرطبہ اور Cadiz کی یونیورسٹیوں ہی کا فیض ہے کہ افلاطون اور ارسطو دونوں کو آج تک فلسفہ میں امیر کارواں کا مقام حاصل ہے۔ شلر کا یہ قول کہ ہر شخص

1۔ یہ زندگی ہے نہیں ہے طلسم افلاطوں (اقبال)

پیدائش کے وقت ہی سے یا افلاطونی ہوتی ہے یا ارسطوئی آج تاریخ فلسفہ کا جز بن چکا ہے۔ لیکن یہ قول بھی حقیقت کو پوری طرح نمایاں نہیں کرتا۔ اگرچہ ارسطو نے افلاطون کے نظریات کو اپنی بے پناہ تنقید کا نشانہ بنایا ہے لیکن دونوں کے افکار میں ایک بنیادی مماثلت موجود ہے۔ دونوں کا تضاد صرف طریق کار کا تضاد ہے۔ افلاطون اپنے فلسفے میں قوت متخیلہ، جرأت، اُپج اور شاعری سے کام لیتا ہے۔ ارسطو زیادہ باضابطہ، باقاعدہ اور سائنسی طرز عمل کو پسند کرتا ہے۔ اس لیے اگر غور سے دیکھا جائے تو افلاطون اور ارسطو کا تضاد محض ایک مزاج کے اختلاف کا تضاد ہے۔ افلاطون عینیت پسندی کو اپنا رہنما بناتا ہے اور ارسطو سائنسی یا عملی طریق کار کو۔ لیکن انسان جس کے اندر ایک کائنات بند ہے نہ افلاطونیت کا اسیر ہوسکتا ہے نہ ارسطوئیت کا۔ حقیقت یہ ہے کہ انسان عینیت پرست یا تصوریت پرست (Idealist) ہوتے ہوئے بھی سائنسی اور علمی طریق کار کو اپنا سکتا ہے۔ اگر ایک شخص کو افلاطون کا انداز نظر پسند ہے اور دوسرے کو ارسطو کا تو اس کا سبب پسند کرنے والے کی اپنی مزاجی کیفیت ہے۔ کسی ایک کو دوسرے پر ترجیح دینا فلسفیانہ انداز نظر نہیں ہے۔ دونوں کی تاریخی اہمیت سے قطع نظر اس حقیقت سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ افلاطون اور ارسطو میں سے کسی کی تعلیم کی اہمیت بھی عصر حاضر کے لیے کم نہیں ہوئی۔ اصل میں افلاطون کی تحریروں کا انداز آج ہمیں اتنا یونانی نظر نہیں آتا جتنا جدید نظر آتا ہے۔ افلاطون جدیدیت سے

قبل ہی جدید تھا۔

جہاں تک اس کے فلسفے کی روح کا تعلق ہے وہ جدید یورپ کا ایک فلسفی نظر آتا ہے اور آج بھی جب کہ اس کے اور ہمارے زمانے میں تئیس (23) صدیاں حائل ہو چکی ہیں۔ وہ تلاش حق کے بحرِ بے کراں میں ایک امیر البحر نظر آتا ہے۔ عورت، سیاست، محنت یا انسانیت کے بیان میں ہمیں وہ ایک نسوانی شخصیت، ایک استبداد پسند، ایک سوشلسٹ اور علم اصلاح نسل کا ایک محقق دکھائی دیتا ہے لیکن اس کے فلسفے کے کسی پہلو کو بھی بہ خوبی سمجھنے کے لیے یہ ضروری ہے کہ ہم اس کے نظریہ اعیان کو پوری طرح سمجھیں جو اس کے فلسفے کی ایک مکمل تصویر پیش کرتا ہے۔''

افلاطون اور ارسطو کے بارے میں جن خیالات کا اظہار اردشیر رتن جی وادیا نے کیا ہے قریب قریب ایسے ہی خیالات کا اظہار فارابی نے بھی کیا ہے لیکن اقبال فارابی کے نظریے سے متفق نہیں اور اس کا اظہار وہ ''اسرار خودی'' کے حاشیے میں جس کا ذکر پہلے آ چکا ہے، کر چکے ہیں۔

افلاطون کے فلسفہ اعیان اور اس پر اقبال کی تنقید سے متعلق یہ ساری بحث مثنوی ''اسرار خودی'' کے پس منظر میں کی گئی ہے۔ لیکن افلاطون اور اس کے افکار کا ذکر اقبال کے یہاں مثنوی ''اسرار خودی'' کی تخلیق سے کہیں پہلے ان کی نثری تصنیف ایران میں مابعد الطبیعیات کا ارتقاء[1] میں بھی ملتا ہے اور کئی جگہوں پر۔ اگرچہ اس کتاب میں

---

1. The Development of Metaphysics in Persia.

اقبال نے افلاطون کے مسئلہ اعیان کو کھل کر موضوع بحث نہیں بنایا لیکن گمان غالب یہی ہے کہ افلاطون کے نظریہ اعیان سے وہ اس وقت بھی بیزار تھے۔ اس میں آپ افلاطون اور ارسطو کے فلسفے کا ایک مختصر سا تقابلی مطالعہ کرتے ہوئے کہتے ہیں:

> ''لیوس اپنی سوانحی تاریخ فلسفہ میں کہتا ہے کہ عربوں نے ارسطو کے فلسفہ کا نہایت شوق سے اس لیے مطالعہ کیا کہ افلاطون کا فلسفہ ان تک نہیں پہنچا تھا۔ بہر حال میں اس خیال کی طرف مائل ہوں کہ عربوں کی ذہنیت بالکل عملی تھی اور اسی لیے افلاطون کا فلسفہ اگر وہ صحیح روشنی میں بھی ان کے آگے پیش کیا جاتا تب بھی ان کے مذاق کے خلاف تھا۔'' 1

یہی کتاب ارسطو کے ذکر سے بھی معمور ہے۔ 2 لیکن اس میں ارسطو کے خیالات کی تردید یا تائید نہیں ہے۔ 3 بلکہ فلسفہ عجم نے جہاں ارسطو کی حکمت سے فیض اٹھایا ہے اس کا ایک تاریخ وار ذکر مقصود ہے۔ میں یہاں اس قسم کی دو چار مثالیں پیش کروں گا۔

''ایران میں مابعد الطبیعیات کا ارتقاء'' میں سب سے پہلے ہمیں ارسطو کا ذکر یونانی ثنویت Greek Dualism کے باب میں نظر آتا ہے اور اس میں اقبال نے

1۔ ترجمہ میر حسن الدین

2۔ اقبال کی شعری تصانیف میں ارسطو کا ذکر مثنوی ''اسرار و رموز'' کے علاوہ غالباً صرف ایک ہی موقع پر آیا ہے اور وہ ہے ''گلشن راز جدید'' میں ''گلشن راز جدید'' کے تعلق سے ارسطو کے ساتھ اقبال کی فکری ہم آہنگی کا تفصیلی ذکر اقبال اور فکر یونان کے عوض اقبال اور تصوف کی بحث میں زیادہ مناسب معلوم ہوگا۔

3۔ دراصل ارسطو کے فلسفے پر اقبال کے اعتراضات کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا کیونکہ ارسطو اور افلاطون کے فلسفے میں اقبال نے (فارابی کے نظریے کے خلاف) جو حد فاصل قائم کی ہے وہ عمل اور بے عملی کی حد فاصل ہے۔

دور اوّل کے مسلمان علما کی لاعلمی کا جس طرح سے ذکر کیا ہے وہ دلچسپ بھی ہے اور اقبال کی جرأت مندی کی دلیل بھی۔ اقبال لکھتے ہیں:

> ''تاہم یہ ذہن نشین رکھنا چاہیے کہ یونانی حکمت حران اور شام سے ہوتے ہوئے اسلامی مشرق کی طرف آئی ہے۔ شامیوں نے یونانیوں کے آخری نظامی فلسفہ یعنی نو افلاطونیت کو لے لیا اور اس کو ارسطو کا اصلی فلسفہ سمجھ کر مسلمانوں کے ہاتھ منتقل کر دیا۔ یہ کس قدر حیرت کی بات ہے کہ مسلمان فلاسفر جن میں عرب اور ایرانی دونوں شامل ہیں اس چیز پر جھگڑتے رہے جس کو وہ ارسطو اور افلاطون کی اصلی تعلیم خیال کرتے تھے۔ لیکن ان کو یہ بات کبھی نہ سوجھی کہ اس فلسفے کو پوری طرح سمجھنے کے لیے یونانی زبان کا جاننا قطعی ناگزیر ہے۔ ان کی لاعلمی اس قدر بڑھی ہوئی تھی کہ انہوں نے فلاطینس (Plotinus) کی اینیڈس (Enneads) کے ایک ملخص ترجمے کو ''ارسطو کی دینیات'' سمجھ لیا۔ یونانی فلسفہ کے ان دو زبردست اساتذہ کے متعلق ایک واضح تصور حاصل کرنے کے لیے ان کو صدیاں لگ گئیں پھر بھی یہ امر مشتبہ ہے کہ انہوں نے اس کو پوری طرح سمجھا بھی یا نہیں۔ الفارابی اور ابن مسکویہ کی بہ نسبت ابن سینا کے فکر میں زیادہ وضاحت اور اپج پائی جاتی ہے۔ اگرچہ اندلسی فلسفی ابن رشد اپنے پیش روؤں کے مقابلے میں ارسطو سے زیادہ قریب ہے تاہم ارسطو کے فلسفے پر اس کو بھی کامل دسترس نہیں ہے۔ پھر بھی ان پر کورانہ تقلید کا الزام لگانا ناانصافی ہوگی۔ ان کی تاریخ فکر اس مجموعہ خرافات میں سے نکل آنے کی ایک مسلسل

کوشش ہے جو یونانی فلسفہ کے مترجمین کی لاپروائی کا نتیجہ تھا۔ ان کو ارسطو اور افلاطون کے نظامات فلسفہ پر ازسرنو غور کرنا پڑا۔"

(ترجمہ میر حسن الدین)

ابن مسکویہ (المتوفی 1030) کے بیان میں آپ انتہائی علت کے وجود پر بحث کرتے ہوئے کہتے ہیں:

"یہاں ابن مسکویہ نے ارسطو کی تقلید کی ہے اور اس کے استدلال کا اعادہ کیا ہے جو حرکت طبعی کے واقعے پر مبنی ہے۔ تمام اجسام میں حرکت کا لاینفک خاصہ ہے جو تغیرات کی تمام صورتوں پر حاوی ہے اور یہ خود اجسام کی ذات سے ظہور پذیر نہیں ہوتی ......"

(ترجمہ میر حسن الدین)

تصوریت اور عقلیت کے مابین تنازع "ایران میں مابعد الطبیعیات کا ارتقاء" میں ایک بہت ہی مشکل باب ہے۔ اس میں اقبال نے ارسطو کے مادہ اولیٰ پر نہایت دقیق بحث کی ہے۔ اس بحث کے دوران میں آپ لکھتے ہیں:

"اشاعرہ نے ارسطو کے مادہ اولیٰ کا جو ابطال کیا تھا اور زمان و مکاں کی تحلیل کی ماہیت کے متعلق جو خیالات پیش کئے تھے ان سے مناقشہ کی ایک ایسی زبردست روح بیدار ہوگئی جس سے صدیوں تک مسلمان مفکرین کی جماعتوں میں تفریق و اختلاف قائم رہا اور بالآخر اس نے اپنی قوت کو ان فرقوں کی محض لفظی نزاکتوں میں زائل کر دیا۔ نجم الدین الکابتی کی "حکمت العین" یا فلسفہ جوہر کی اشاعت نے اس دینی پیکار و تنازع میں اور شدت پیدا کر دی اور اس پر اشاعرہ اور دیگر تصوری مفکرین کی جانب سے

تنقیدیں ہونے لگیں......"

(ترجمہ میر حسن الدین)

جوہر کی ماہیت (Nature of Essencd) اس کتاب کا ایک بہت ہی نازک حصہ ہے۔ اس حصے میں اقبال نے مختلف اشیاء کے انفرادی جواہر اور انتہائی علت کو موضوع بحث بنایا ہے۔ اس بحث میں ارسطو کا ذکر ان الفاظ میں آیا ہے:

"اشاعرہ کے نظریہ علم نے ان کو یہ تسلیم کرنے پر مجبور کر دیا تھا کہ مختلف اشیاء کے انفرادی جواہر ایک دوسرے سے مختلف ہیں اور انتہائی علت یا خدا ان کو متعین کرتا ہے۔ انہوں نے ایسے ابتدائی مادہ کے وجود سے انکار کر دیا جو ہمیشہ بدلتا رہتا ہے اور تمام اشیاء میں مشترک ہے۔ عقلیین کے خلاف ان کا یہ دعویٰ تھا کہ وجود ہی جوہر کا ماہیت ہے۔ ان کے نزدیک جوہر اور وجود ایک دوسرے کی عین ہیں۔ انہوں نے استدلال کیا کہ یہ تصدیق کہ "انسان حیوان ہے" اس وقت ممکن ہوسکتی ہے جب کہ موضوع اور محمول میں کوئی اساسی فرق ہو۔ کیونکہ ان کی مماثلت اس تصدیق کو مہمل بنا دے گا اور ان کا اختلاف کلی محمول کو باطل کر دے گا لہٰذا یہ ضروری ہے کہ ایک ایسی خارجی علت کو فرض کر لیا جائے جو وجود کی مختلف صورتوں کو متعین کرتی ہے۔ بہر حال اس کے مخالفین وجود کی اس تجدید و تعین کو تسلیم کرتے ہیں لیکن وہ یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ وجود کی مختلف صورتیں ایک دوسرے کی عین ہیں اور یہ سب ایک ابتدائی جوہر ہی کے تعینات ہیں۔ محمول ترکیبی کے امکان سے جو دشواری پیدا ہوگئی تھی اس کو رفع کرنے کے لیے ارسطو کے

پیروؤں نے جواہر مرکبہ کے امکان کو پیش کیا۔ انہوں نے یہ دعویٰ کیا کہ یہ تصدیق کہ ''انسان حیوان ہے۔'' صحیح ہے کیونکہ انسان ایک جوہر ہے اور حیوانیت کے دو جواہر سے مرکب ہے۔ اس کا اشاعرہ نے یہ جواب دیا کہ یہ خیال تنقید کی زد سے نہیں بچ سکتا۔ اگر تم یہ کہو گے کہ انسان اور حیوان کا جوہر ایک ہی ہے تو دوسرے الفاظ میں تم اس بات کو مان رہے ہو کہ کل کا جوہر وہی ہے جو جز کا ہے۔ یہ قضیہ بالکل مہمل ہے کیونکہ اگر مرکب کا بھی وہی جوہر ہو جو اس کے اجزائے ترکیبی کا ہے تو اس مرکب کو ایک ہی ہستی سمجھنا پڑے گا جس کے دو جواہر یا وجود ہیں۔''

جوہر کی ماہیت کی بحث یہیں ختم نہیں ہو جاتی بلکہ اقبال اس سے متعلق ایک سوال کو زیر بحث لاتے ہیں کہ آیا اس کی کوئی علت بھی ہے یا یہ بلا علت کے موجود ہے۔ اس کے جواب میں علامہ لکھتے ہیں:

''ارسطو کے پیرو یا فلاسفہ نے جب کہ ان کے مخالفین نے عام طور پر ان کو یہ لقب دیا تھا یہ دعویٰ کیا ہے کہ اشیاء کی تہ میں جو جوہر ہے وہ بلا علت کے ہے۔ اشاعرہ کا خیال اس کے خلاف ہے۔ ارسطا طالسیئن کا خیال ہے کہ جوہر پر کوئی خارجی عامل اثر وعمل نہیں کر سکتا۔ الکابتی نے یہ بحث کی ہے کہ اگر انسانیت کا جوہر کسی خارجی فعلیت کے عمل و اثر کا نتیجہ ہوتا تو اس بات میں شک کرنا ممکن تھا کہ آیا یہ انسانیت کا حقیقی جوہر بھی ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ ہم اس قسم کا شک ہی نہیں رکھتے۔ اس سے یہ لازم آتا ہے کہ جوہر کسی ایسے عامل کی فعلیت کا نتیجہ نہیں جو اس سے باہر ہے۔ تصورئین

اپنی بحث کو حقیقین کے جوہر و وجود کے امتیاز سے شروع کر کے یہ کہتے ہیں حقیقین کا طرز استدلال اس مہمل قضیے کی طرف لے جائے گا کہ انسان بلاعلت کے موجود ہے کیونکہ اس کو حقیقین کے نقطہ نظر کے مطابق دو ایسے جواہر، وجود اور انسانیت کا مجموعہ سمجھنا پڑے گا جو بلاعلت کے موجود ہیں۔''

(ترجمہ میر حسن الدین)

جوہر کی ماہیت کے بعد اقبال علم کی ماہیت پر بحث کرتے ہیں جس میں آپ لکھتے ہیں:

''ارسطو کے پیرو اپنے اس نقطہ نظر کے مطابق کہ جوہر ایک مستقل خارجی حقیقت ہے علم کی یہ تعریف کرتے ہیں کہ یہ ''اشیائے خارجی کی شبیہ یا تمثال کے حصول کا نام ہے۔'' وہ بحث کرتے ہیں کہ کسی ایسی شے کو خیال میں لانا ممکن ہے جو خارجی حیثیت سے غیر حقیقی ہو اور اس کو دوسری صفات سے متصف کیا جا سکتا ہو۔ لیکن جب ہم اس کو وجود کی صفت سے متصف کرتے ہیں تو واقعی وجود لازم ہو جاتا ہے کیونکہ کسی شے کی صفت کا اثبات خود اس شے کے اثبات کا ایک جز ہے۔ لہٰذا اگر کسی شے پر وجود کی صفت کو محمول کیا جائے اور اس سے اس شے کا واقعی و خارجی وجود لازم نہ آئے تو ہم خارجیت سے انکار کرنے پر مجبور ہو جاتے ہیں......۔''

(ترجمہ میر حسن الدین)

یہ کتاب جیسا کہ متذکرہ بالا اقتباسات سے ظاہر ہے دقیق اور گہرے مباحث

سے لبریز ہے۔ علامہ اقبال کی نظم جس قدر سریع الفہم، دل کش اور دل نشین ہے ان کی فلسفیانہ نثر اسی قدر مشکل ہے اور بہ دِقّت سمجھ میں آتی ہے۔ علامہ کو خود اس بات کا احساس ہے چناں چہ وہ اپنی نظم ونثر کا ذکر ایک جگہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

من بہ طبع عصر خود گفتم دو حرف
کردہ ام بحرین را اندر دو ظرف
حرف پیچا پیچ و حرف نیش دار
تا کنم عقل و دل مرداں شکار
حرف تہہ دارے بہ انداز فرنگ
نالہ مستانہ از تارِ چنگ

اگر چہ حرف پیچا پیچ سے ان کی مراد ''اسلام میں افکار الٰہیہ کی تشکیل جدید1 ہے لیکن اسی حرف پیچاپیچ کا اطلاق ''ایران میں مابعدالطبیعیات کا ارتقا......'' پر بھی پوری طرح ہوتا ہے۔ اس دقیق بحث کی ایک مثال اور دیکھئے جس میں ارسطو کا ذکر ایک بار پھر آتا ہے۔ زیر بحث موضوع ہے ''حقیقت بہ حیثیت نور کے'' اس میں آپ لکھتے ہیں:

''فلسفہ اشراق کے بانی کی خصوصیات میں سے اس کی عقلی آزادی اور وہ دقیق النظری زیادہ نمایاں ہے جس کی وجہ سے وہ ایک معمولی مواد و مسالہ سے ایک مکمل نظم تشکیل دیتا ہے اور سب سے بڑھ کر یہ کہ وہ اپنے ملک کی فلسفیانہ روایات کے ساتھ وفا شعاری برتتا ہے۔ بہت سے اساسی امور میں وہ افلاطون سے مختلف

1- Reconstruction of Religious Thought in Islam علامہ اقبال نے خود اس نام کا جو ترجمہ کیا ہے وہ یہ ہے: ''تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ''۔

2- Development of Metaphysics in Persia

> الرائے ہے اور ارسطو پر بھی، جس کے فلسفے کو وہ اپنے نظام فکر کی ایک تیاری سمجھتا ہے آزادی کے ساتھ تنقید کرتا ہے۔ کوئی چیز اس کی زد سے نہیں بچتی تھی۔ حتیٰ کہ ارسطو کی منطق کو بھی وہ دقیق النظری سے جانچتا ہے اور اس کے معین نظریات کے کھوکھلے پن کو ظاہر کر دیتا ہے۔ مثلاً ارسطو کے نزدیک منطقی تعریف جنس و فعل کا اجتماع ہے لیکن الاشراقی کا دعویٰ ہے کہ جس شے کی تعریف کی جاتی ہے ہم اس کی متمایز صفت سے جس کو کسی شے پر محمول نہیں کیا جاسکتا اس شے کے علم تک نہیں پہنچ سکتے۔''

(ترجمہ میر حسن الدین)

ارسطو کے بارے میں علامہ اقبال کی تحریروں کے اقتباسات سے اس مقالے کو بوجھل بنانا میرے مقاصد میں شامل نہیں اور پھر اس کتاب میں ایسی کوئی مثال ملتی بھی نہیں جو ارسطو پر واضح تنقید کی ذیل میں آئے۔ جیسا کہ پہلے بیان کیا جاچکا ہے اقبال افلاطون سے خفا ہیں اور ارسطو سے خوش ہیں کہ اس نے بہ قول اقبال افلاطون کے فلسفہ اعیان پر ''نہایت عمدہ تنقید کی ہے۔'' اس کی مثال اس کتاب میں بھی نظر آتی ہے۔ آپ ملا ہادی کی اس تعلیم پر کہ عقل کے دو پہلو ہیں۔ ایک نظری، دوسرا عملی، بحث کرتے ہوئے کہتے ہیں:

> ''ملاہادی اس تصور کی راہنمائی میں کہ قوت حقیقی ایک عامل ہے۔ فلاطون کے سکونی تصور عالم کی ترمیم کرتے ہیں اور ارسطو کی تقلید میں اس حقیقی قوت کو تمام حرکات کا ایک غیر متحرک ماخذ و منفذ خیال کرتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ کائنات کی تمام اشیاء کو کمال سے عشق ہے اور وہ اس آخری مقصد کی طرف حرکت کر رہی ہیں۔

مثلاً فلزات، نباتات کی طرف، نباتات حیوانات کی طرف اور
حیوانات انسان کی طرف بڑھ رہے ہیں۔"

(ترجمہ میر حسن الدین)

یہ کتاب 1909ء کی تصنیف ہے۔ جب 1927ء میں میر حسن الدین نے علامہ سے اس کتاب کا ترجمہ شائع کرنے کی اجازت چاہی تو علامہ نے اجازت دیتے ہوئے یہ تحریر فرمایا کہ:

"یہ کتاب آج سے اٹھارہ برس پہلے لکھی گئی تھی۔ اس وقت سے نئے امور کا انکشاف ہوا ہے اور خود میرے خیالات میں بھی بہت سا انقلاب آچکا ہے۔ جرمن زبان میں غزالی، طوسی وغیرہ پر علاحدہ کتابیں لکھی گئی ہیں جو میری تحریر کے وقت موجود نہ تھیں۔ میرے خیال میں اب اس کتاب کا تھوڑا سا حصہ ہے جو تنقید کی زد سے بچ سکے۔"

اس میں کوئی شک نہیں کہ اس کتاب کی اشاعت کے بعد اقبال کے خیالات میں بڑی تبدیلی آئی لیکن افلاطون کے متعلق ان کے خیالات میں تبدیلی نہیں آئی اور افلاطون کا نظریہ اعیان ہمیشہ ان کی تنقید کا ہدف بنا رہا۔

اقبال نے افلاطون کے بارے میں جو کچھ لکھا وہ اپنی جگہ پر اہم سہی لیکن یہ ایک حقیقت ہے کہ آج دنیائے فلسفہ کی مثلث سقراط، افلاطون اور ارسطو ہی کے نام سے مکمل ہو رہی ہے۔ یہ استاد اور شاگرد دنیا میں اپنی نظیر نہیں رکھتے۔ ان تینوں میں کون عظیم ترین تھا یا ان کی عظمت کا تعین کس معیار کو سامنے رکھ کے کیا جائے انتہائی مشکل سوالات ہیں۔ سقراط کی شخصیت کا بڑا پن، افلاطون کے افکار کی وسعت اور ارسطو کی فکری باضابطگی۔ ان کا آپس میں مقابلہ کس طرح کیا جائے۔ یہ تینوں ایک دوسرے

سے کس قدر قریب تھے اور کس قدر دور! سقراط اگر منبع وجدان تھا تو افلاطون نے اس وجدان کو آنے والی نسلوں کے لیے ایک روایت بنا کے پیش کر دیا۔ فلسفہ اس کے ہاتھوں میں آ کے ایک زندہ قوت بن گیا (نظریہ اعیان کے باجود!) ارسطو نے اس روایت کو علم بنا کے دنیا کے حوالے کیا۔ بعض ہندوستانیوں کا یہ دعویٰ ہے کہ یونان میں فلسفے کی روشنی مشرق سے گئی۔ چلیے یوں ہی سہی لیکن اسے نظر انداز کرنا کہاں کی دانش مندی ہے کہ مشرق نے مغرب سے کیا کچھ سیکھا اور ابھی کیا کچھ سیکھنا باقی ہے۔ مغرب کو اگر مشرق سے سکون قلب کی دولت حاصل کرنا ہے تو مشرق کو مغرب سے زندگی کو پیار کرنے کا فن سیکھنا ہے۔ وہ زندگی جو حسن اور علم سے عبارت ہے۔ افلاطون اور ارسطو نے ''ریاست'' کا جو خواب دیکھا ہے وہ خواب ابھی مشرق میں بھی شرمندۂ تعبیر ہونا ہے اور مغرب میں بھی اور جب تک دونوں کا سوز دروں مشترکہ طور پر بہ روئے کار نہ آئے گا دنیا اور اس میں بسنے والے انسان کی منزل مقصود ایک واہمہ ہی رہے گی۔ علم کی دنیا ایک اکائی ہے۔ یہ مشرق اور مغرب کی حد بندیوں میں منقسم نہیں ہے۔ اقبال اس راز سے باخبر ہی نہیں بلکہ یہ راز ایک تڑپ بن کے ان کے دل میں موجود ہے اور ''زبور عجم'' کی یہ نظم اسی تڑپ کا ایک لطیف اظہار ہے۔

خاور کہ آسماں بہ خیال کمند اوست ... از خویشتن گسستہ و بے سوز آرزو ست
در تیرہ خاک او تب و تاب حیات نیست ... جولان موج را نگراں از کنار جوست
بت خانہ و حرم ہمہ افسردہ آتشے ... پیر مغاں شراب ہوا خوردہ در سبوست
فکر فرنگ پیش مجاز آورد سجود ... بینائے کور دست تماشائے رنگ و بوست
گردندہ تر ز چرخ و ربایندہ تر ز مرگ ... از دست او بہ دامن من چاک بے رفوست
خاکی نہاد و خو ز سپہر کہن گرفت ... عیار و بے مدار و کلاں کار و تو بتوست
مشرق خراب و مغرب ازاں بیش تر خراب ... عالم تمام مردہ و بے ذوق جستجوست
ساقی بیار بادہ بزم شبانہ ساز ... مارا خراب یک نگہ محرمانہ ساز

اقبال اور جدید فکر مغرب

(بیکن، لاک اور کانٹ)

جدید یورپی فکر کی ابتدا بیکن سے ہوتی ہے جس نے استقرائی منطق کی صورت میں جادۂ فلسفہ پر پہلی شمع جلائی۔ یہاں اس نکتے کو زیر بحث لانے سے کہ منطق کا استنباطی پہلو استقرائی پہلو کا تضاد نہیں ہے۔ بات اصل مقصد سے پرے نکل جائے گی۔ سردست فکر و نظر کے اُس قافلے کا ذکر نامناسب معلوم ہوتا ہے جس کے نقوش راہ اقبال کے سامنے موجودہ تھے۔ بیکن کے بعد آنے والوں مثلاً ڈیکارٹ، اسپنیوزا، لیبنز اور اکثر دوسروں نے اسی منطق ہی کو سب کچھ سمجھا۔ ان تمام فلسفیوں کے نظریات سے اقبال جس حد تک متاثر ہوئے وہ آئینے کی طرح روشن ہے اور کلام اقبال کے ہر دور میں اس کی جھلک نظر آتی ہے۔ ''پیامِ مشرق'' میں جو ''دیوان شاعری المانوی گوئٹے'' کے جواب میں لکھا گیا ''نقش فرنگ'' کے عنوان سے پورا ایک باب موجود ہے۔ اس کی پہلی نظم ''پیام'' میں اقبال کہتے ہیں:

از من اے باد صبا گوئے بہ دانائے فرنگ
عقل تاباں کشود است گرفتار تراست
برق را ایں بہ جگر می زند آں رام کند
عشق از عقل فسوں پیشہ جگر دار تراست
عجب آں نیست کہ اعجاز مسیحا داری
عجب این است کہ بیمارِ تو بیمار تراست

وہ جو اقبال نے 1928ء[1] میں لکھا تھا کہ ہمارے سامنے واحد راستہ یہی ہے کہ ہم علوم جدید کی جانب ایک مودبانہ اور آزادانہ رویہ اختیار کریں اس کی ایک روشن مثال یہ نظم ہے۔ منطق ہو یا دلیل، حجت ہو یا علت ان کا ذکر ان الفاظ میں کرنے کے بعد

حکمت و فلسفہ کارے ست کہ پایانش نیست
سیلی عشق و محبت بہ دبستانش نیست

اقبال عقل کے ان کمالات کا ذکر بھی ضروری سمجھتے ہیں جن کی بدولت یورپ کا چہرہ چمک رہا ہے۔ ع

کیمیا سازی اور یگِ رواں را زر کرد

صرف ایک خوب صورت مصرع ہی نہیں ہے بلکہ اس انداز فکر کا ایک فنکارانہ بیان ہے کہ:

"کہیں ہم یورپی تہذیب کی گہرائی تک رسائی حاصل کرنے میں ناکام نہ رہ جائیں۔"

1۔ یہ کتاب Reconstruction of Religious Thought in Islam 1930ء میں شائع ہوئی۔ لیکن جن لیکچروں پر یہ کتاب مشتمل ہے وہ علامہ نے 1928ء میں مدراس میں دیئے تھے۔

عقل کی اس کیمیا سازی کا دوسر پہلو یہ ہے کہ:

بر دلِ سوختہ اکسیر محبت کم زد

اور اقبال نے اسی دوسرے پہلو سے انسان کے دل و دماغ کو بچانے کی کوشش کی ہے۔

بیکن کے بعد ڈیکارٹ، اسپنوزا، لیبنز اور اکثر دوسرے فلسفی اپنے نہاں خانہ افکار میں براہین کی شمعیں جلاتے رہے۔ زندگی کے تجربے، قلبی واردات اور وجدان کے لیے ان نگار خانوں میں کوئی جگہ نہ تھی۔ ان کی آواز بڑی حد تک افلاطون کی صدائے باز گشت تھی۔ اقبال نے جن کی حیثیت ہمارے ادب میں عشق اور وجدان کے پیغمبر کی ہے۔ اپنے کلام میں براہین کی اہمیت سے کبھی انکار نہیں کیا۔ لیکن ساتھ ہی ساتھ اسے انسان کی منتہائے مقصود بھی قرار نہیں دیا۔ یوں تو عقل کی محدود پرواز کا ذکر کلام اقبال میں قدم قدم پر آیا ہے۔ مثلاً

ڈھونڈنے والا ستاروں کی گزر گاہوں کا
اپنے افکار کی دنیا میں سفر کر نہ سکا
جس نے سورج کی شعاعوں کو گرفتار کیا
زندگی کی شب تاریک سحر کر نہ سکا

علم میں دولت بھی ہے قدرت بھی ہے لذت بھی ہے
ایک مشکل ہے کہ ہاتھ آتا نہیں اپنا سراغ

بوعلی اندر غبارِ ناقہ گم　　　دست رومی پردۂ محمل گرفت

''لیکن گلشن راز جدید'' میں ہمیں بیکن کا خاص طور سے ذکر نظر آتا ہے جہاں اقبال نے عقل کے کارناموں کے ساتھ عقل کی مجبوریوں پر بھی روشنی ڈالی ہے:

زمانے با ارسطو آشنا باش
دے با ساز بیکن ہم نوا باش
و لیکن از مقام شاں گزر کن
مشو گم اندریں منزل سفر کن
بہ آں عقلے کہ داند بیش و کم را
شناسد اندرون کان دیم سا
جہان چند وچوں زیر نگیں کن
بہ گردوں ماہ و پرویں کمیں کن
و لیکن حکمت دیگر بیاموز
رہاں خود را ازیں کر شب و روز

یہی وہ حکمت دیگر ہے جس میں ''تجلیات کلیم'' بھی پنہاں ہیں اور ''مشاہدات حکیم'' بھی ورنہ خرد کے حدود اقبال کے نزدیک وہی ہیں جو اس رباعی میں 1 بیان کیے گئے ہیں:

خرد سے راہ رو روشن بصر ہے
خرد کیا ہے چراغ رہ گزر ہے
درونِ خانہ ہنگامہ ہیں کیا کیا
چراغ رہ گزر کو کیا خبر ہے

یورپ میں دلائل و براہین کے اس دور کے بعد لاک کا زمانہ آیا۔ لاک نے مادے کو مختار کل قرار دیا ہے۔ اقبال کے نزدیک لاک کا نظریہ ایک لالۂ تہی جام ہے۔

1 بعض حضرات اس صنف سخن کو رباعی نہیں مانتے اسے قطعہ کہتے ہیں لیکن اکثر اساتذہ کی تقلید میں جو اسے بحر ہزج ہی کے ایک زحاف کی وجہ سے رباعی کہتے ہیں میں بھی اسے رباعی ہی مانتا ہوں۔

برکلے نے مادے کو نفس ہی کی ایک دوسری صورت کہا۔ اس کے نزدیک کائنات کی حقیقت یہی جوہر ہے۔ مادہ بھی اسی کی ایک شکل ہے۔ ہیوم نے نفس کی اہمیت سے قطعی انکار کیا اور اس نظریے کے ساتھ یورپی فلسفہ ایک ایسے مقام پر آ گیا جس کے سامنے مسدود راستوں کے سوا اور کچھ نہ تھا۔

کانٹ [1] کے فکر و نظر نے اس جمود کی گرہ کشائی کی۔ کانٹ عصر حاضر کا پہلا بڑا فلسفی ہے جس کے قد و قامت پر سقراط، افلاطون اور ارسطو کے قد و قامت کا گمان ہوتا ہے۔ اس نے لاک اور فلسفے کے انگریزی اسکول کے اس نظریے کا انتقادی تجزیہ کیا اور اس کی تغلیط کی کہ قوت مدرکہ ہی تمام علوم کی بنیاد ہے۔ ہیوم اس خیال میں تھا کہ اس نے روح کے وجود سے انکار کو پایہ ثبوت تک پہنچا دیا ہے اور اس نظریے کی بنیادیں پختہ کر دی ہیں کہ ہمارے حواس ہی تمام علوم کی بنیاد ہیں۔ کانٹ نے اسے خشت اوّل کی کجی قرار دیا اور کہا کہ یہ ضروری نہیں کہ مطلق اور قائم بالذات حقیقت کا عرفان ہمیں سائنسی (علمی) تجربے یا حواس کی مدد سے حاصل ہو۔ حقیقت ہر حال میں حقیقت رہے گی خواہ ہمارا ادراک وہاں تک پہنچ سکے یا نہ پہنچ سکے۔ کانٹ کے نزدیک انسان کا نفس کوئی کوری موی تختی نہیں ہے جس پر انسان کا حواس یا سائنسی (علمی) تجربہ جو چاہے لکھتا چلا جائے۔ نہ ہی یہ ذہنی کیفیات کے ایک سلسلے کا منتزع یا مجرد نام ہے بلکہ شخصیت کا ایک ایسا فعال حصہ ہے جو احساس کو افکار میں تبدیل کرتا ہے ان میں ایک ربط پیدا کرتا ہے اور مختلف تجربوں کو ایک تسلسل خیال کی صورت دیتا ہے۔ انسان کانٹ کے نزدیک کسی مقصد کا ذریعہ بن کر دنیا میں نہیں آیا بلکہ خود مقصود کل ہے اور اسی لیے اشرف المخلوق ہے۔

1۔ امینوئل کانٹ، جرمن فلسفی (1804-1724) ڈاکٹر سید عابد حسین نے کانٹ کی معرکہ آرا تصنیف Critique of Pure Reason کا ترجمہ اردو میں "تنقید عقل محض" کے نام سے کیا ہے۔

اقبال نے شروع میں کانٹ کے اس نظریے کو جس طرح قبول کیا اس کی نمایاں تصویر ''پیامِ مشرق'' میں موجود ہے۔ لاک کا نظریہ بیان کرتے وقت جہاں اقبال نے یہ کہا تھا:

ساغرش را سحر از بادۂ خورشید افروخت
ورنہ در محفل گل لالۂ تہی جام آمد 1

وہاں اسی دور میں کانٹ کے نظریے کو ان الفاظ میں بیان کیا:

فطرتش ذوق مے آئینہ فامے آورد
از شبستان ازل کوکب جامے آورد 2

کانٹ کی تصنیف ''تنقید عقل محض'' کا ذکر کرتے ہوئے اقبال ''اسلام میں افکار الٰہیہ کی تشکیل جدید'' میں لکھتے ہیں:

''اُس کی تصنیف ''تنقید عقل محض'' نے پرواز دلیل کی محدودیت کو بہ خوبی واضح کیا ہے اور استدلال پسندوں کے سارے کام کو ملیامیٹ کر دیا ہے اسے (کانٹ کو) صحیح طور پر خدا کی طرف سے ملک کے لیے بہترین تحفہ کہا گیا ہے۔''

کانٹ کے اس نظریے کے ساتھ کہ خودی کی بنیاد یقین ہے نہ کہ برہان اور علوم باطنی کی کنجی باطنی تجربہ ہے نہ کہ علمی تجربہ اقبال کلی طور پر متفق ہیں۔ لیکن اس

1۔ ساغر یا جام کنایہ ہے ذہن انسان (mind) سے۔ سحر کنایہ ہے حواس خمسہ سے۔ بادۂ خورشید کنایہ ہے اُن مشاہدات یا تجربات سے جو بذریعہ حواس خمسہ حاصل ہوتے ہیں۔ محفل گل کنایہ ہے کائنات سے لالہ کنایہ ہے انسان سے۔ تہی جام کنایہ ہے اس نظریے سے کہ انسان جب دنیا میں آتا ہے تو اس کا ذہن لوح سادہ کی طرح سے صاف ہوتا ہے۔ (یوسف سلیم چشتی)

2۔ ذوق مے آئینہ فام کنایہ ہے جذبہ تحقیق حق یا جذبہ خدا پرستی سے۔ کوکب جام کنایہ ہے ضمیر کی آواز یا حاسۂ اخلاقی سے۔ (یوسف سلیم چشتی)

حقیقت کو بھی ہمیں فراموش نہ کرنا چاہیے کہ رومی کانٹ کی پیدائش سے سینکڑوں سال پہلے کہہ چکے تھے:

پائے استدلالیاں چوبیں بود
پائے چوبیں سخت بے تمکیں بود

یہاں کانٹ اور اقبال کا تقابلی مطالعہ مقصود نہیں لیکن یہ کہنا بھی دلچسپی سے خالی نہ ہوگا کہ اقبال کانٹ کے ساتھ بہت دور تک نہیں چلتے۔ کانٹ کی نظر میں انسان کی مختاری اور حیات ابدی نظام کائنات کے انصاف کی دلیلیں ہیں لیکن اقبال کے نزدیک یہ دونوں انسان کی اپنی کوشش کے انعامات ہیں۔ کانٹ فرد کو واجب الوجود قرار دیتا ہے۔ اقبال فرد کی جہد میں پتی ہوئی شخصیت کو۔ اقبال کے یہاں شخصیت کا تصور اس کے اہم ترین تصورات میں سے ہے۔ اصل میں اقبال کا سارا فلسفہ خودی شخصیت کے ارتقاء کے گرد گھومتا ہے۔

شاخ نہال سدرہ خار و خس چمن مشو
منکر او اگر شدی منکر خویشتن مشو

خودی کو کر بلند اتنا کہ ہر تقدیر سے پہلے
خدا بندے سے خود پوچھے بتا تیری رضا کیا ہے

زہرہ و مادہ و مشتری از تو رقیب یک دگر
از پے یک نگاہ تو کشمکش تجلیات

کافر بیدار دل پیش صنم
بہ زدیں دارے کہ خفت اندر حرم

تو فرو زندہ تر از مہر منیر آمدہ ای
آں چناں زی کہ بہ ہر ذرہ رسانی پر تو

تو کیستی زکجائی کہ آسمان کبود
ہزار چشم بہ راہ تو از ستارہ کشود

اور ویسے بھی کانٹ کے نظریات کو اقبال نے جوں کا توں قبول نہیں کیا۔ کانٹ ایک ماہر مابعد الطبیعیات تھا۔ اقبال کے یہاں مابعد الطبیعیاتی افکار اس کے جہد و عمل کی تعلیم میں ایک ذہنی پس منظر کی حیثیت رکھتے ہیں۔ اقبال کی شاعری میں بنیادی اہمیت جہد و عمل کی ہے۔ شعر اقبال کا طرۂ امتیاز نظریاتی فلسفہ نہیں بلکہ عملی فلسفہ ہے۔ مثال کے طور پر خودی ہی کو لیجئے۔ اقبال سے قبل خودی محض ایک فلسفیانہ تصور تھا۔ اقبال نے اس میں عمل کا مفہوم شامل کیا اور 1914ء میں اپنی پہلی تصنیف ''اسرار خودی'' اسی موضوع پر پیش کی۔

اقبال پر کانٹ کے اثر کا ذکر ختم کرنے سے پہلے اقبال کا یہ شعر پیش کرنا چاہتا ہوں:

گمان مبرکہ ہمیں خاکداں نشیمن ماست
کہ ہر ستارہ جہان است یا جہاں بودہ است

یہ کہنا تو دشوار ہے کہ یہ شعر کانٹ ہی کے افکار کا پرتو ہے۔ لیکن کانٹ نے اپنی کتاب ''آسمانوں کے مسائل'' میں یہ کہا ہے کہ تمام ستارے یا تو آباد رہ چکے ہیں یا ایک نہ ایک دن آباد ہو جائیں گے۔

اقبال اور فشٹے

(Iqbal & Fichte)

مطالعہ کلام اقبال کے دوران فشٹے 1 کا نام ذرا کم ہی سننے میں آیا ہے لیکن جن فلسفیوں کا اقبال نے خاص طور سے مطالعہ کیا ہے ان میں فشٹے کو نظر انداز نہیں کیا جاسکتا۔ کانٹ کی تصنیف ''تنقید عقل محض'' کا ذکر اس سے قبل اس مقالے میں آچکا ہے۔ کانٹ نے استدلال اور قوت ارادی کو دو مختلف حقائق قرار دیا ہے۔ اس کے نزدیک خرد اگر چہ دور دور تک پرواز کرنا چاہتی ہے لیکن اپنی مجبوریوں کے باعث اس کی پرواز محدود رہتی ہے۔ اس کے برعکس قوت ارادی کی جدوجہد کے لیے کوئی حد مقرر نہیں ہے۔ جہاں تک تلاش حق کا تعلق ہے کانٹ نے واضح الفاظ میں قوت ارادی کو استدلال کے مقابلے میں ایک اونچا مقام دیا ہے۔

فشٹے اور کانٹ قریب قریب ہم عصر تھے لیکن کانٹ فکری اعتبار سے فشٹے کا پیش رو تھا۔ فشٹے کو کانٹ کے نظریہ قوت ارادی میں خود آگاہی کو پرتو نظر آیا۔ اسی خود

1۔ Johann Gottlieb Fichte (1762-1814) بشیر احمد ڈار نے مطالعہ کلام اقبال کے دوران میں فشٹے کے فلسفے پر تفصیل سے بحث کی ہے اور میں اس سے بڑی حد تک مستفید ہوا ہوں۔

آ گاہی کو فشٹے نے مسائل حیات کا حل قرار دیا۔

فشٹے کے زمانے میں اسپینوزا[1] کے فلسفے کا طلسم ابھی جرمنی میں باقی تھا۔ وہ اسپینوزا وحدت وجود[2] کے نظریے کا حامی تھا۔ چناں چہ وہ تمام عناصر منطقی انداز سے اس کی تشکیل فکر میں موجود تھے جن پر وحدت وجود کا نظریہ قائم ہے۔ اس کی نظر میں ''خدا ہی سب کچھ ہے اور سبھی کچھ خدا ہے۔'' خدا ہی کا ایک روپ ہونے کے باعث عالم طبیع اور انسان دونوں آزادی سے محروم ہیں۔ ہر عمل پر پہلے سے ایک پابندی موجود ہے اور انسان کے لیے کسی قسم کی آزادہ روی کا امکان نہیں ہے۔ فشٹے اس نظریے سے اتنا متاثر ہوا کہ اسے تسلیم کرنے کے سوا اسے کوئی چارہ نظر نہ آیا لیکن یہ نظریہ اس کے احساسات میں ایک مستقل خلش چھوڑ گیا۔ اب اس کے سامنے ہر لحہ یہ سوال تھا کہ اگر مجھے آزادی حاصل نہیں ہے تو پھر یہ انصاف، اخلاق، سماجی انصاف، محبت اور دل سوزی کا سارا نظام کیا شے ہے؟ وہ اسی کشمکش سے دوچار تھا کہ اس کی نظر سے کانٹ کی تصنیف ''تنقید عقل محض'' گزری جس کے بارے میں اقبال کی یہ رائے پہلے نقل کی جا چکی ہے کہ اس نے استدلالیوں کے سارے کام کو نیست و نابود کر دیا۔ اس کتاب میں فشٹے کو اپنی مشکل کا حل

1۔ اسپینوزا کا نظریہ حیات اقبال نے افلاطون کے نظریہ حیات کے تقابل کے طور پر ان اشعار میں بیان کیا ہے۔ اس کے بعد انہوں نے حیات و موت کے بارے میں اپنا نظریہ واضح کیا ہے:

نظر حیات پہ رکھتا ہے مرد دانش مند
حیات کیا ہے حضور و سرور و نور و وجود
(اسپینوزا)
نگاہ موت پہ رکھتا ہے مرد دانش مند
حیات ہے شب تاریک میں شرر کی نمود
(افلاطون)
حیات و موت نہیں التفات کے لائق
فقط خودی ہے خودی کی نگاہ کا مقصود
(اقبال) (ضرب کلیم)

2۔ بالخصوص ''ہمہ اوست''

نظر آیا اور عالم طبیعی کی دنیائے جبر و قدر اور خود آگاہی کے جہان آزاد میں اس نے مطابقت کا ایک پہلو ڈھونڈ لیا۔ کانٹ نے اس کتاب میں یہ نظریہ پیش کیا ہے کہ جبر کے بعد رونما ہونے والے واقعات کے بعد آزاد انفاس کا جہان موجود ہے۔ خرد کا انا اپنی دنیا آپ پیدا کرتا ہے۔ 1 فشٹے کے فلسفے کا یہ نقطہ آغاز تھا۔ دوسرے لفظوں میں اسے اس نے یوں بیان کیا کہ جب ہمیشہ میرے دل میں یہ احساس جاگزیں رہتا ہے کہ مجھے ایک فرض ادا کرنا ہے تو اس کے معنے یہ ہیں کہ میں ایک مدرک بالحواس مظہر سے بالاتر ہوں اور میں ایک فوق الحواس کائنات کا شہری ہوں۔

> ''جنت کی حدیں موت کے بعد شروع نہیں ہوتیں بلکہ جنت پہلے ہی سے ہمارا احاطہ کیے ہوئے ہے اور ہر قلب انسانی اس کی ضو سے منور ہے۔''

عالم خارجی نہ انسان کا احاطہ کرسکتا ہے اور نہ ہی اس پر جبر روا رکھ سکتا ہے۔ فشٹے کی ابتدائی واردات قلب و نظر سے قطع نظر یہ ایک ایسا مقام ہے جہاں اقبال اس کے ہم نوا ہیں اور یہی خیالات اقبال کے یہاں ایک ساحرانہ انداز سے ہمارے سامنے آتے ہیں:

سما سکا نہ دو عالم میں مرد آفاقی

طلسم گنبد گردوں کو توڑ سکتے ہیں — زجاج کی یہ عمارت ہے سنگ خارہ نہیں

کب تک رہے محکومی انجم میں مری خاک — یا میں نہیں یا گردش افلاک نہیں ہے

آں چہ در آدم بہ گنجد عالم است — آنچہ در عالم نہ گنجد آدم است

در شکن آں را کہ ناید ساز گار — از ضمیر خود دگر عالم بیار

---

1. اپنی دنیا آپ پیدا کر اگر زندوں میں ہے
سر آدم ہے ضمیر کن فکاں ہے زندگی (اقبال)

تقدیر شکن قوت باقی ہے ابھی اس میں — ناداں جسے کہتے ہیں تقدیر کا زندانی
کافر کی یہ پہچان کہ آفاق میں گم ہے — مومن کی یہ پہچان کہ گم اس میں ہیں آفاق
افلاک سے ہے اُس کی حریفانہ کشاکش — خاکی ہے مگر خاک سے آزاد ہے مومن
اس مرد خدا سے کوئی نسبت نہیں تجھ کو — تو بندۂ آفاق ہے وہ صاحب آفاق
سما سکتا نہیں پہنائے فطرت میں مرا سودا — غلط تھا اے جنوں شاید ترا اندازۂ صحرا

یہاں افکار انسانی کے بارے میں فشٹے کا نظریہ بیان کر دینا ضروری معلوم ہوتا ہے۔ فشٹے کے نزدیک ہم اپنے افکار ہی میں محصور ہیں اور جو بھی حقیقت ہمیں نظر آتی ہے یہ ہمارے افکار ہی کا پرتو ہے۔ اس کے اپنے الفاظ میں ”میرے جہانِ افکار ہی سے حقیقت کی تخلیق ہوئی ہے۔ اس کے ماورا کچھ بھی نہیں ہے۔“

یہاں تک کہ برکلے (1658ء-1773ء) اور فشٹے دونوں ہم خیال ہیں۔ ان دونوں کی نظر میں عالم خارجی اور اس کی صفات ہمارے فکر ہی کا پرتو ہیں لیکن جہاں فشٹے یہ کہتا ہے کہ ”میں خیالات کی تخلیق کرتا ہوں اور میری دنیائے خیالات حقیقت کی تخلیق کرتی ہے۔“ وہاں برکلے یہ کہتا ہے کہ ”میرے خیالات خدا کی بدولت پیدا ہوتے ہیں۔“ اقبال ایک قدم فشٹے اور برکلے کے ساتھ چل کر اپنے لیے نیا راستہ نکالتے ہیں اور کہتے ہیں:

جہان تازہ کی افکار تازہ سے ہے نمود — کہ سنگ و خشت سے ہوتے نہیں جہاں پیدا
وہی زمانے کی گردش پہ غالب آتا ہے — جو ہر نفس سے کرے عمر جاوداں پیدا
وہی جہاں ہے ترا جس کو تو کرے پیدا — یہ سنگ و خشت نہیں جو تری نگاہ میں ہے

نیا زمانہ نئے صبح و شام پیدا کر

عبد گر دد یا وہ در لیل و نہار — در دل خود یا وہ گر دد روزگار

اپنی دنیا آپ پیدا کر اگر زندوں میں ہے

اقبال اور شوپن ہائر

(Iqbal & Schopenhauer)

فشٹے کے ساتھ ہی ساتھ جرمنی کے جہانِ فکر میں ایک اور عظیم شخصیت نمودار ہوئی اور یہ شخصیت شوپن ہائر (1860-1788) کی تھی۔ فشٹے کی طرح شوپن ہائر بھی کانٹ سے متاثر ہوا لیکن اپنے ماحول کی اجتماعی ناکامی اور مایوسی نے اس کی فکر کو قنوطیت اور مایوسی کے رستے پر ڈال دیا۔ علامہ اقبال نے اس کا ذکر "پیام مشرق" میں جو ان کی ابتدائی تصانیف میں سے ہے؛ ان اشعار میں کیا ہے:

مرغے ز آشیانہ بہ سیر چمن پرید
خارے ز شاخِ گل بہ تن نازکش خلید
بدگفت فطرت چمن روزگار را
از درد خویش وہم زغم دیگراں تپید
داغے ز خون بے گنہے لالہ را شمرد
اندر طلسم غنچہ فریب بہار دید
گفت اندریں سرا کہ بنائش فتادہ کج
صبح کجا کہ چرخ درد شام ہانہ چید

نالید تا بہ حوصلہ آں نوا طراز
خون گشت نغمہ دزد و چشمش فرو چکید
سوز فغان او بہ دل بد ہدے گرفت
بانوک خویش خار از اندام او کشید
گفتش کہ عقل سود ز جیب زیاں برآمد
گل از شگاف سینہ زر تاب آفرید
درماں زدرد ساز اگر خستہ تن شوی
خوگر بہ خار شو کہ سرا پا چمن شوی

(شوپن ہار اور نیٹشا)

اقبال کے سارے کلام کی طرح ان اشعار میں بھی تغزل کی ایک ایسی کیفیت موجود ہے کہ قاری شوپن ہائر کے فلسفہ حیات پر نظر ڈالے بغیر ہی ان اشعار کی دل کشی میں گم ہو جاتا ہے۔ اگر شوپن ہائر کا نظریہ حیات بھی 1 سامنے ہو تو ان اشعار کی دل کشی اور فکری عظمت قاری کی نگاہ میں اور بلند ہو جاتی ہے۔

1۔ شوپن ہائر جس زمانے میں پیدا ہوا وہ جرمنی کے لیے انتہائی مایوسی اور ناکامی کا زمانہ تھا۔ وِل ڈیوراں کے الفاظ میں "واٹرلو کی جنگ لڑی جا چکی تھی۔ انقلاب ختم ہو چکا تھا اور ا" انقلاب کا فرزند" دور سمندر میں ایک چٹان پر اپنی زندگی کے دن پورے کر رہا تھا...... کانٹ کا فلسفہ قوت ارادی موت کے سامنے ہار مان چکا تھا۔" اس جنگ نے یورپ کے جسم ہی کو نہیں بلکہ اس کی روح کو بھی لہولہان کر دیا تھا۔ لاکھوں انسان لقمہ اجل بن چکے تھے اور لاکھوں ایکڑ سرسبز و شاداب قطعات اراضی بنجر زمینوں میں تبدیل ہو چکے تھے۔ فرانس اور آسٹریا کے صاف ستھرے دیہات ملبے اور غلاظت کے انبار بن چکے تھے اور ان میں بسنے والے کسانوں کا افلاس لفظ و بیان کی حدوں سے آگے جا چکا تھا۔ صرف فرانس اور آسٹریا ہی پر کیا موقوف ہے۔ یورپ کا کوئی ملک ایسا نہیں تھا جس پر نپولین کی یلغار اور اس پر جوابی حملوں نے تباہی کے اثرات نہ چھوڑے ہوں۔ (بقیہ اگلے صفحہ پر)

شوپن ہائر کے بارے میں اقبال کے یہ چند اشعار صرف شوپن ہائر کے نظریے کی تغلیط ہی نہیں بلکہ ساتھ ہی ساتھ اس درد کا جو اس کے دل میں اوروں کے لیے موجود تھا تعریفی انداز میں اظہار بھی ہے۔ ''از درد خویش و ہم زغم دیگراں تپید'' کہہ کے اقبال نے شوپن ہائر کی عظمت کا اعتراف کیا ہے کیونکہ دوسروں کے غم میں تڑپنا

(بقیہ پچھلے صفحہ کا) ماسکو ایسا شہر خاک کا ڈھیر بن چکا تھا۔ انگلستان اگرچہ فاتح ملک تھا لیکن وہاں بھی کسان کی حالت تباہ ہو چکی تھی کیونکہ اناج کی قیمت گرتے ہی سارا اقتصادی ڈھانچہ درہم برہم ہو گیا تھا۔ ملک گیر بے اطمینانی میں جو رہی سہی کمی تھی وہ فالتو فوجیوں کی نوکری سے سبک دوشی نے پوری کر دی۔ اس دور ابتلا میں آبادی کے ایک چھوٹے سے طبقے نے تو مذہب کے دامن میں پناہ ڈھونڈی لیکن قدرے اونچا طبقہ مذہب اور خدا دونوں سے بے زار ہو گیا۔ اسے اس تباہ حال دنیا میں جب زندگی کی ایک رمق بھی نظر نہ آئی تو روحانی بلندی کیا نظر آتی اس طبقے کو تو اس بات کا یقین مشکل ہو گیا کہ جس کرۂ زمین پر اتنی مہیب تباہی آئی ہے اس کا کوئی خدا بھی ہے اور اگر ہے تو اسے کہاں تک فہیم اور کریم سمجھا جا سکتا ہے۔ دانش وروں اور فلسفیوں کے لیے یہ دور انتہائی ذہنی کرب کا دور تھا۔ ان میں سے بعض اس نتیجے پر پہنچے کہ یورپ کی یہ افراتفری اور درہمی برہمی کائنات کے عدم نظام ہی کی دلیل ہے۔ نہ تو اس کائنات میں کوئی ربانی نظام ہے نہ ہی کسی قسم کی روحانی مسرت کی امید ہے۔ خدا اگر کوئی ہے تو بے بصر ہے اور روئے زمین پر ابلیسی طاقتوں نے اپنا سایہ ڈال رکھا ہے۔ شوپن ہائر انہی دانش وروں میں شامل تھا۔ جو اس انداز سے سوچ رہے تھے۔ یہ تو تھے سیاسی اور سماجی حالات جو شوپن ہائر کے فکر و نظر پر اثر انداز ہوئے۔ ذرا ایک نظر اس کے ذاتی اور خانگی حالات پر بھی ڈالیے۔ شوپن ہائر سترہ برس کا تھا کہ اس کے باپ نے جو اپنے علاقے کا ایک نامور تاجر ہونے کے ساتھ ہی ساتھ اپنی تیز مزاجی اور آزادہ روی کے لیے مشہور تھا خودکشی کر لی۔ شوپن ہائر کا کہنا ہے کہ ''انسان سرشت اور قوت ارادی باپ سے ورثے میں لیتا ہے اور فہم و فراست ماں سے۔'' شوپن ہائر کی ماں اپنے دور کی ایک ممتاز ناول نگار تھی۔ اس کا مزاج ادیبانہ اور شاعرانہ تھا اور وہ اپنے تاجر شوہر کی غیر شاعرانہ افتادہ طبع سے بے زار تھی۔ چناں چہ شوہر کی موت کے بعد اس نے آزادانہ معاشقے شروع کیے اور وائمر (ویمر) کا رخ کیا جہاں کی فضا اس قسم کی زندگی بسر کرنے کے لیے خاصی سازگار تھی۔ شوپن ہائر کو اپنی ماں کے اطوار ایک آنکھ نہ بھاتے تھے چناں چہ دونوں میں جھگڑے شروع ہو گئے۔ ماں کے خلاف نفرت کا یہی جذبہ بالآخر شوپن ہائر کے فلسفے کا وہ حصہ بنا جو عورت سے متعلق ہے۔ ایک بار اس کی ماں نے اسے لکھا: ''تم ایک (بقیہ اگلے صفحہ پر......)

اقبال کے نزدیک انسان کی خوبیوں میں ایک بڑی خوبی ہے اور اقبال کے یہاں اس خوبی کا ذکر ہمیں اکثر نظر آتا ہے ۔

مبتلائے درد کوئی عضو ہو روتی ہے آنکھ
کس قدر ہم درد سارے جسم میں ہوتی ہے آنکھ

(بقیہ پچھلے صفحہ کا ......) نا قابل برداشت آدمی ہو اور محض عذاب ہو تمہارے ساتھ رہنا انتہائی مشکل کام ہے۔ تمہاری تمام اچھائیوں پر تمہاری خود بینی اور خود آرائی نے پردہ ڈال رکھا ہے۔ محض تمہاری اس عادت کی وجہ سے کہ تم ہر وقت دوسروں کی عیب جوئی اور نکتہ چینی میں مصروف رہتے ہو تمہاری اچھائیاں بے کار ہو کے رہ گئی ہیں۔'' انجام کار اس ناچاقی نے دونوں کو ایک دوسرے سے الگ ہو جانے پر مجبور کر دیا۔ اس علیحدگی کے بعد شوپن ہائر ماں کے گھر دعوتوں میں ایک مہمان کی حیثیت سے آتا رہا۔ ان دعوتوں میں یہ ایک دوسرے کے ساتھ اجنبی کی طرح ملتے تھے اور بات چیت میں کوئی تلخی نہیں ہوتی تھی کیونکہ تلخی کی ساری بنیاد ماں بیٹے کا رشتہ تھا اور جب وہ رشتہ ٹوٹ گیا تو تلخی بھی جاتی رہی۔ اس سلسلے میں ایک روایت یہ ہے کہ گوئٹے شوپن ہائر کی ماں کے مداحوں میں تھا اور جب بھی اس سے ملنے کے لیے آتا تھا یہی کہتا تھا کہ تمہارا بیٹا ایک دن بڑا نام پائے گا۔ شوپن ہائر کی ماں یہ سننے کی تاب نہ لاسکتی تھی۔ وہ یہ گوارا ہی نہ کرسکتی تھی کہ ایک ہی گھر میں دو نابغے پیدا ہو جائیں۔ ایک دن ان دونوں کے درمیان کسی بات پر جھگڑا بڑھ گیا اور ماں نے بیٹے کو سیڑھیوں سے نیچے دھکیل دیا۔ بیٹے نے چوٹ کھانے کے بعد انتہائی غصے کے عالم میں ماں کو جتایا کہ آیندہ نسلوں تک تمہارا ذکر صرف میری بدولت ہی پہنچے گا۔ اس واقعے کے فوراً بعد شوپن ہائر نے وائمر کو خیر باد کہا اور اگر چہ اس کی ماں اور چوبیس سال تک زندہ رہی لیکن وہ دوبارہ اس سے ملنے نہیں گیا۔ (ایسی ہی ایک مثال ہمیں انگریزی ادب میں بھی نظر آتی ہے اور وہ مثال بائرن کی ہے۔ بائرن بھی صرف ماں کی محبت ہی سے محروم نہیں رہا بلکہ اس نے بھی ماں سے نفرت کے دامن میں پرورش پائی۔ ایسی شخصیتوں سے یہ توقع کرنا کہ یہ عورتوں کے بارے میں اچھی رائے رکھیں گے ایک خیال خام ہے) تو یہ تھے وہ حالات جن میں شوپن ہائر کے بچپن اور جوانی نے پرورش پائی اُس نے خدا کو بے بصر اور دنیا کو برا کہا۔ دل گیری، حزن، خشک مزاجی، چڑچڑا پن اور نوع انسان کی نیکیوں سے انکار اس کا مقدر ہو گیا۔ اس کے دل و دماغ پر عجیب قسم کے خوف اور وہم مسلط ہو گئے۔ وہ اپنا پائپ ہمیشہ مقفل رکھتا تھا۔ اس اندیشے سے کہ کہیں نائی اس کے گلے پر استرا نہ چلا دے۔ اس نے کبھی نائی سے حجامت نہیں بنوائی۔ ہر رات وہ ایک بھرا ہوا پستول اپنے تکیے کے نیچے رکھ کے سوتا تھا۔ آج اس کی کتاب ''کائنات بطور قوت ارادی و تصور'' فلسفے کا ایک شاہکار تسلیم کی جاتی ہے اور جب اس (بقیہ اگلے صفحہ پر......)

رُلاتا ہے ترا نظارہ اے ہندوستاں مجھ کو
کہ عبرت خیز ہے تیر افسانہ سب فسانوں میں

ہویدا آج اپنے زخم پنہاں کر کے چھوڑوں گا
لہو رو رو کے محفل کو گلستاں کر کے چھوڑوں گا

مجھے اے ہم نشیں رہنے دے شغل سینہ کاوی میں
کہ میں داغ محبت کو نمایاں کر کے چھوڑوں گا

(بقیہ پچھلے صفحہ کا......) نے اس کا مسودہ ناشر کے سپرد کیا تو یہی کہا کہ یہ کتاب کوئی پرانے افکار کی صدائے بازگشت نہیں ہے بلکہ طبع زاد خیالات پر مشتمل ایک منضبط سلسلہ فکر ہے۔ میری یہ کتاب ''جو صاف، سلیس اور قابل فہم عبات میں لکھی ہے ایک پر تاثیر کتاب ہے جو حسن بیان اور حسن معانی سے لبریز ہے۔'' یہ ایک ایسی کتاب ہے ''جو آگے چل کے سینکڑوں دوسری کتابوں کے لیے خیالات کا مخزن اور سرچشمہ ثابت ہوگی گویا بقول میر انیس (لگا رہا ہوں مضامین نو کے پھر انبار خبر کرو مرے خرمن کے خوشہ چینوں کو) مصنف تو اپنی کتاب کے بارے میں ان خیالات میں مبتلا تھا لیکن ہوا یوں کہ جب یہ کتاب چھپی تو کسی نے اس کی طرف توجہ نہ کی۔ سولہ سال بعد جب شوپن ہائر نے ناشر سے کتاب کی فروخت کے بارے میں دریافت کیا تو ناشر نے بتایا کہ بیشتر جلدیں ردی کے بھاؤ فروخت کی جا چکی ہیں۔ یہ داستان صرف اس لیے نہیں سنائی گئی کہ ع ''لذیذ بود حکایت دراز تر گفتم'' بلکہ اس سے اقبال اور شوپن ہائر کے ذہنی رشتے پر بھی روشنی ڈالنا مقصود تھا اور ان اشعار کے پس منظر کو سامنے لانا بھی پیش نظر تھا جو شوپن ہائر کے بارے میں انہوں نے کہے ہیں اور جو اوپر نقل کیے جا چکے ہیں۔ شوپن ہائر کے فلسفہ حیات کو اقبال نے پانچ اشعار میں جس جاذبیت کے ساتھ بیان کیا ہے اس کی مثال اردو اور فارسی میں شاید ہی مل سکے اور پھر دو شعر میں نٹشے کا فلسفہ حیات بیان کر کے اس کے مرض کا علاج بھی پیش کر دیا ہے ؎

گفتش کہ سود خویش ز جیب زیاں بر آر — گل از شگاف سینہ زر ناب آفرید
درماں ز درد ساز اگر خستہ تن شوی — خوگر بہ خار شو کہ سراپا چمن شوی

اصل میں یہ اقبال کا اپنا فلسفہ حیات ہے جو اقبال نے جا بہ جا اپنے کلام میں پیش کیا ہے مثلاً

اگر خواہی حیات اندر خطر زی

بہ کیش زندہ دلاں زندگی جفا طلبی است — سفر بہ کعبہ نہ کردم کہ راہ بے خطر است

خدا کے عاشق تو ہیں ہزاروں بنوں میں پھرتے ہیں مارے مارے
میں اُس کا بندہ بنوں گا جس کو خدا کے بندوں سے پیار ہوگا

ہو مرا کام غریبوں کی حمایت کرنا
درد مندوں سے ضعیفوں سے محبت کرنا

ہیں لوگ وہی جہاں میں اچھے
آتے ہیں جو کام دوسروں کے

آدمیت احترام آدمی　　　باخبر شو از مقام آدمی

اس کے ساتھ ہی اقبال نے شوپن ہائر کے اکثر نظریات کو اپنا کر انہیں اردو اور فارسی شاعری کا سحر انگیز جز بنایا ہے۔ مثلاً شوپن ہائر کی جس کتاب کا [1] ذکر اوپر آیا ہے وہ اس فقرے سے شروع ہوتی ہے:

یہ عالم خارجی میرے ہی خیال کا پرتو ہے

اقبال کہتے ہیں:

ایں جہاں چیست صنم خانہ افکار من است

شوپن ہائر کا یہ نظریہ بھی کہ آرزو کی تکمیل ہی آرزو کی موت ہے اور کسی مقصد کے لیے اس کے حصول سے زیادہ کوئی چیز مہلک نہیں اقبال کے یہاں کئی طرح سے بیان ہوا ہے۔

ہر لحظہ نیا طور نئی برق تجلی
اللہ کرے مرحلہ شوق نہ ہو طے

1۔ کائنات بہ طور قوت ارادی و تصور

زندگی در جستجو پوشیدہ است
اصل او در آرزو پوشیدہ است

آرزو را در دل خود زندہ دار
تانہ گردد مشت خاک تو مزار

از تمنا رقص دل در سینہ ہا
سینہ ہا از تاب او آئینہ ہا

دل ز سوز آرزو گیرد حیات
غیر حق میرد چو او گیرد حیات

چوں ز تخلیق تمنا باز ماند
شہپرش بشکست و از پر و از ماند

اے ز رازِ زندگی بیگانہ خیز
از شراب مقصدے مستانہ خیز

ماز تخلیق مقاصد زندہ ایم
از شعاع آرزو تابندہ ایم

شوپن ہائر پہلا فلسفی تھا جس نے دوسرے فنون لطیفہ میں موسیقی کا مقام متعین کیا اور اس کی اہمیت واضح اور غیر مبہم الفاظ میں بیان کی۔ اقبال غلاموں کے فنون لطیفہ کے بیان میں موسیقی کا ذکر ان الفاظ میں کرنے کے بعد ؎

نغمہ او خالی از نارِ حیات
ہمچو سیل افتد بہ دیوارِ حیات

از نے او آشکارا راز او
مرگ یک شہر است اندر ساز او

جب یہ بتاتے ہیں کہ نغمے کو کن خاصیتوں سے مملو ہونا چاہیے تو کہتے ہیں:

نغمہ باید تند رو مانند سیل
تا برو از دل غماں را خیل خیل
نغمہ می باید جنوں پروردۂ
آتشے در خون دل حل کردۂ
از نم او شعلہ پروردن تواں
می شناسی در سرور است آں مقام
کاندر و بے حرف می روید کلام
نغمہ روشن چراغ فطرت است
معنی او نقش بندِ صورت است

لیکن جیسا کہ اس مقالے کے شروع میں کہا گیا ہے کسی کے افکار کو جوں کا توں قبول کر لینا دوسری بات ہے اور متاثر ہونا اور بات ہے۔ اقبال اپنے پیش رو اور اپنے ہم عصر مفکرین سے متاثر ضرور ہیں لیکن ان کی فکر نے اپنے لیے ہمیشہ نئے جادے تراشے ہیں۔1 شوپن ہائر نے موت کی بڑی بھیانک تصویر کھینچی ہے اور اسے زندگی کے جرم کے لیے پھانسی کا نام دیا ہے لیکن اقبال کی نظر میں موت مقامات انسانی میں سے ایک مقام ہے۔

نشان مرد حق دیگر چہ گویم
چو مرگ آید تبسم برلب او ست

1۔ تراش از تیشہ خود جادۂ خویش — بہ راہ دیگراں رفتن عذاب است
گراز دست تو کارِ نا در آید — گنا ہے ہم اگر باشد ثواب است
(پیام مشرق)

نظر اللہ پہ رکھتا ہے مسلمان غیور
موت کیا ہے فقط اک عالم معنی کا سفر

پوشیدہ ہے کافر کی نظر سے ملک الموت
لیکن نہیں پوشیدہ مسلماں کی نظر سے

بندۂ حق ضیغم و آہوست مرگ
یک مقام از صد مقام اوست مرگ

می فتد برمرگ آں مرد تمام
مثل شاہینے کہ افتد بر حمام

تو گویا موت کے بارے میں شوپن ہائر کے نظریے سے اقبال کا نظریہ کوئی مطابقت نہیں رکھتا بلکہ اقبال ہر اعتبار سے اس نظریے کی تغلیط کرتے ہیں۔ شوپن ہائر کا خیال ہے کہ چوں کہ آدمی کی عقل و خرد جنسی محرکات سے مغلوب ہے اس لیے اسے عورت میں دل کشی نظر آتی ہے ورنہ دراصل عورت کو خوب صورت کہنے کی بہ جائے اسے بدصورت صنف کہنا چاہیے۔ عورتوں میں یہ صلاحیت ہی نہیں ہے کہ وہ نغمہ، شاعری یا فنون لطیفہ کی کسی اور صنف سے متاثر ہو سکیں۔ اگر وہ ان فنون کے ساتھ کسی قسم کی دلچسپی کا اظہار کرتی ہیں تو یہ صرف دکھاوا ہے اور اس سے ان کا مقصد محض مرد کا دل جیتنے کی کوشش کرنا ہے۔ آج تک کوئی عورت خواہ شعوری اعتبار سے اسے کتنا ہی امتیاز کیوں نہ حاصل رہا ہو صف اوّل کا طبع زاد فن پارہ پیش نہیں کر سکی۔ نہ ہی زندگی کے کسی اور شعبے میں اس نے کوئی مستقل نوعیت کا کارنامہ انجام دیا ہے۔

عورت کے بارے میں شوپن ہائر کے نظریے کا کھوکھلا پن کسی تبصرے کا محتاج نہیں۔ اقبال نے عورت کے متعلق جو نظریہ پیش کیا ہے اسے ہم ہر اعتبار سے پسند کریں

یا نہ کریں وہ شوپن ہائر کے نظریے کے مقابلے میں کہیں زیادہ ترقی پسندانہ اور صحت مند نظریہ ہے۔

وجود زن سے ہے تصویر کائنات میں رنگ
اسی کے ساز سے ہے زندگی کا سوزِ دروں
شرف میں بڑھ کے ثریا سے مشت خاک اس کی
کہ ہر شرف ہے اسی درج کا دُرِ مکنوں
مکالمات فلاطوں نہ لکھ سکی لیکن
اسی کے شعلے سے پھوٹا شرار افلاطوں

اقبال اور کارل مارکس

(Iqbal & Karl Marx)

شوپن ہائر (1778-1860) کے افکار مغرب کی دنیائے فلسفہ میں پوری شدت سے گونج رہے تھے کہ دنیائے سیاست میں ایک نئی فلسفیانہ آواز بلند ہوئی۔ یہ کارل مارکس (1818-1883) 1 کی آواز تھی۔ ایک فلسفی تو محض افراد کے دل و

1۔ کارل مارکس 5 مئی 1818ء کو جرمنی (رائنش پرشیا) کے شہر ٹریولس میں پیدا ہوا۔ اس کا باپ ایک یہودی وکیل تھا جو 1828ء میں مارٹن لوتھر کی تعلیمات کے زیر اثر پروٹسٹنٹ بن چکا تھا۔ کارل مارکس کا خاندان ایک خوش حال اور مہذب خاندان تھا اور انقلاب کے اثرات اس خاندان میں دور دور تک نظر نہ آتے تھے۔ ٹریولس سے بی۔ اے کا امتحان پاس کرنے کے بعد مارکس پہلے بون اور پھر برلن یونیورسٹی میں داخل ہو گیا۔ جہاں اس نے فقہ، تاریخ اور فلسفے کا مطالعہ کیا۔ 1841ء میں فارغ التحصیل ہو کر اس نے اپی کیورس کے فلسفے پر اپنا مقالہ ڈاکٹریٹ کے لیے پیش کیا۔ تعلیم کے ان مرحلوں سے فارغ ہو کے مارکس پھر بون آیا۔ اب کے اس کا ارادہ بون ہی میں لیکچرر بننے کا تھا۔ لیکن اسے اس ارادے میں کامیابی حاصل نہ ہو سکی۔ اگلے برس وہ کولون کے انقلابی اخبار رائنش گزٹ کا ایڈیٹر مقرر ہوا۔ مارکس کی زیر ادارت اس اخبار کا انقلابی پہلو اور زیادہ اجاگر ہوتا چلا گیا۔ حکومت نے پہلے تو اخبار پر سنسر کی قیود عائد کیں لیکن بعد میں انہیں ناکافی سمجھ کر پوری طرح اخبار کو اپنے عتاب کے شکنجے میں کس لیا۔ مارکس نے مستعفی ہو کر اخبار کو بچانے کی کوشش کی (بقیہ اگلے صفحہ پر)

دماغ ہی کو متاثر کرتا ہے لیکن ایک سیاسی فلسفی سماجی اور معاشی نظام کو بدل کے رکھ دیتا

(بقیہ پچھلے صفحہ کا) لیکن اسے کامیابی نہ ہوئی اور اخبار نے نامساعد حالات کی تاب نہ لا کر 1843ء میں دم توڑ دیا۔ اسی سال مارکس نے اپنے بچپن کی ایک دوست جینی دان ویسٹ فیلین نامی لڑکی سے شادی کی۔ یہ لڑکی جرمنی کے ایک رجعت پسند گھرانے سے تعلق رکھتی تھی۔ اس کا بھائی اس زمانے میں پرشیا کا وزیر داخلہ تھا۔ شادی کے فوراً بعد مارکس نے پیرس کا رخ کیا اور وہاں سے ایک ریڈیکل میگزین جاری کیا۔ اس کا ارادہ یہ تھا کہ اس میگزین کو چوری چھپے جرمنی میں تقسیم کیا جائے۔ لیکن اس مقصد میں اسے کامیابی حاصل نہ ہو سکی اور ایک شمارے کے بعد میگزین بند ہو گیا۔ پیرس میں قیام کے دوران میں کارل مارکس کی علمی سرگرمیوں کا دائرہ بہت وسیع ہو گیا۔ اس نے اپنے خیالات کی نشر و اشاعت کے لیے متعدد کتابیں لکھیں اور یہیں اینگلز کے ساتھ اس کی دوستی کی بنیاد پڑی۔ اگلے برس پرشین گورنمنٹ کے مطالبے پر مارکس کو پیرس سے شہر بدر کر دیا گیا۔ اس پر الزام یہ تھا کہ وہ ایک خطرناک انقلابی ہے۔ پیرس سے اس نے برسلیز کا رخ کیا۔ 1847ء میں مارکس اور اینگلز دونوں کیمونسٹ لیگ نامی ایک خفیہ پراپیگنڈا سوسائٹی کے ممبر بن گئے اور اس لیگ کی دوسری کانگریس میں جس کا اجلاس اسی سال لندن میں منعقد ہوا انہوں نے نمایاں حصہ لیا۔ یہیں ان دونوں نے مل کر کمیونسٹ مینی فیسٹو بنایا جس پر آگے چل کے کیمونسٹ سوسائٹی کی بنیادیں قائم ہوئیں۔ جب فروری 1848ء میں انقلاب برپا ہوا تو مارکس کو بلجیم سے نکل جانے کا حکم ملا۔ وہاں سے وہ پیرس آیا اور پیرس سے پھر عازم جرمنی ہوا۔ وہاں ایک برس تک پھر اس نے اخبار نکالا۔ اس اخبار کی تحریر میں پھر رنگ لائیں۔ پہلے تو مارکس کے خلاف عدالتی کارروائی ہوئی۔ جب اس نے اس کا کچھ نہ بگڑا تو اسے جرمنی سے نکال باہر کیا گیا۔ جرمنی سے نکل کے وہ پھر پیرس میں آیا اور وہاں سے اس نے لندن کا رخ کیا جہاں وہ اپنے انقلاب کے وقت تک رہا۔ مارکس کا جلاوطنی کا دور مصائب کا ایک لامتناہی سلسلہ ہے۔ اس کی ساری زندگی صرف در بہ در پھرتے ہی نہیں گزری بلکہ انتہائی مفلسی کے عالم میں بسر ہوئی۔ اگر اینگلز وقتاً فوقتاً اس کی مالی امداد نہ کرتا تو اس کی تصنیف ''سرمایہ'' کے مکمل ہونے کی کوئی صورت ہی نہ تھی۔ ''سرمایہ'' تو ایک طرف رہی خود اس کی زندگی انتہائی ناکامیوں کا شکار ہو کے رہ جاتی۔ قیام لندن کے دوران ہی میں مارکس نے اپنے رفقاء کے ساتھ مل کر مشہور عالم پہلی انٹرنیشنل کی بنیاد ڈالی۔ مارکس اس انٹرنیشنل کی روح رواں تھا۔ اس انٹرنیشنل کا پہلا خطبہ، متعدد رزولیوشن، اعلانات اور مینی فیسٹو مارکس ہی کے قلم کے مرہون منت ہیں۔ اس نے متعدد ممالک کی مزدور تحریکوں کو ایک لڑی میں پرو دیا اور ان تمام ممالک میں پرولتاری جدوجہد کا ایک طریق کار (بقیہ اگلے صفحہ پر)

ہے۔ یوں تو افلاطون اور ارسطو بھی جن کا ذکر اس کتاب کے اوّلین صفحات میں آیا ہے سیاسی فلسفی تھے اور ہیگل، لاک اور مل بھی لیکن دنیا کی سیاست پر جس طرح مارکس کے خیالات اثر انداز ہوئے اس کی مثال تاریخ عالم میں ملنا دشوار ہے۔

اقبالؔ نے مارکسزم کا اثر قبول کیا یا نہیں اور اگر کیا تو وہ اثر کیا ہے اور کس حد تک ہے ایک انتہائی مشکل سوال ہے ہمارے اکثر نقادوں نے اس مسئلے کو انتہائی آسان بنا کے پیش کیا ہے مثلاً ڈاکٹر اعجاز حسین لکھتے ہیں:

> ''ہندوستان میں غالباً اردو زبان نے سب زبانوں سے پہلے آگے بڑھ کر انقلاب روس کا خیر مقدم کیا۔ چناں چہ اقبال نے خاص مسرت کے ساتھ اعلان کیا ؎
>
> آفتاب تازہ پیدا بطن گیتی سے ہوا
> آسماں ڈوبے ہوئے تاروں کا ماتم کب تلک
>
> اور ساقی نامے میں انتہائی مسرت کے ساتھ عوام الناس کو یہ کہہ کر مبارک باد دی۔

(بقیہ پچھلے صفحہ کا) وضع کیا۔ 1871ء میں پیرس کیمون کی ناکامی کے بعد یورپ میں انٹرنیشنل کا زندہ رہنا ناممکن ہوگیا۔ چناں چہ مارکس نے اس کی جنرل کونسل کو نیویارک میں منتقل کر دیا۔ اس وقت تک پہلی انٹرنیشنل اپنا تاریخی رول ادا کر چکی تھی۔ دنیا کے ہر ملک میں مزدور تحریک شروع ہو چکی تھی اور اکثر ملکوں میں سوشلسٹ پارٹیاں یا مزدور جماعتیں معرض وجود میں آ چکی تھیں۔ انٹرنیشنل کے قیام اور اس کی کامیابی کے لیے اور اپنے خیالات کو تحریری صورت میں پیش کرنے کے لیے مارکس کو جو دماغی اور جسمانی محنت کرنا پڑی اس سے اس کی صحت بری طرح متاثر ہوئی۔ ''سرمایہ'' کی تکمیل کا کام اس کے علاوہ تھا۔ جس کے لیے اسے صرف گوشے گوشے سے نیا مواد ہی جمع نہیں کرنا پڑا بلکہ متعدد زبانیں جن میں روسی بھی شامل تھی سیکھنا پڑیں۔ یہ تمام محنت اس کے لیے جان لیوا ثابت ہوئی اور بالآخر 14 مارچ 1883ء کو جب کہ وہ اپنی آرام کرسی میں محوِ فکر تھا اس کی روح عالم بالا کو پرواز کر گئی۔

گیا دور سرمایہ داری گیا
تماشا دکھا کر مداری گیا

سرور صاحب نے اس مسئلے پر مقابلتاً احتیاط سے قلم اُٹھایا ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

> ''اقبال سرمایہ داری کے خلاف ہیں۔ اردو شاعری میں سب سے پہلے انہوں نے مزدوروں کی حمایت میں آواز بلند کی۔ مارکس کی وہ بڑی حمایت کرتے ہیں مگر ایک تو وہ اشتراکیت کی انتہا پسندی کے خلاف ہیں اور زمین کو بہ جائے زمیندار یا کسان کی ملکیت سمجھنے کے خدا کی ملکیت سمجھتے ہیں۔ دوسرے وہ ان مادی قدروں سے بے زار ہیں جن پر مارکس نے اپنے تصورات کی بنیاد رکھی ہے۔ ورنہ ان کی روح اشتراکی ہے۔ 1 وہ اسلامی سوشلسٹ ہیں۔''

ان دو مقتدر نقادوں کے نظریے کے ساتھ ہی اگر ہم اقبال کی اپنی درج ذیل تحریریں بھی پڑھ لیں تو نظر آئے گا کہ مسئلہ اتنا سلجھا ہوا نہیں ہے جتنا اوپر کے اقتباسات سے ظاہر ہو رہا ہے۔

> ''اسلام ہیئت اجتماعیہ انسانیہ کے اصول کی حیثیت میں کوئی لچک اپنے اندر نہیں رکھتا اور ہیئت اجتماعیہ انسانیہ کے کسی اور آئین سے کسی قسم کا راضی نامہ یا سمجھوتہ کرنے کو تیار نہیں بلکہ اس امر کا اعلان کرتا ہے کہ ہر دستور العمل جو غیر اسلامی ہو؛ نامعقول و مردود ہے۔''

(مضامین اقبال صفحہ 182)

1۔ سرور صاحب اس حقیقت کو نہ جانے کیسے فراموش کر گئے ہیں کہ اشتراکیت جب روح کی نفی کرتی ہے تو روح اور اشتراکیت میں یہ رشتہ کیونکر ممکن ہے۔

''سوشلزم کے ماننے والے مذہب اور روحانیت کے منکر ہیں۔ یہ لوگ مذہب کو افیون سمجھتے ہیں۔ سب سے پہلے جس شخص نے مذہب کو افیون کہا ہے۔ وہ کارل مارکس تھا۔ میں ایک مسلمان ہوں اور ان شاء اللہ مسلمان ہی مروں گا۔ میرے نزدیک تاریخ کی مادی تعبیر (Interpretation) قطعاً غلط ہے۔''

(خواجہ غلام السیدین کے نام خط مورخہ 17 اکتوبر 1937ء)

''ہم تو یہ چاہتے ہیں کہ ہندوستان کلیتاً نہیں تو ایک بڑی حد تک دارالاسلام بن جائے لیکن اگر آزادی ہند کا نتیجہ یہ ہو کہ جیسا دارالکفر ہے ویسا ہی رہے یا اس سے بھی بدترین ہو جائے تو مسلمان ایسی آزادی وطن پر ہزار بار لعنت بھیجتا ہے۔ ایسی آزادی کی راہ میں لکھنا، بولنا، روپیہ صرف کرنا، لاٹھیاں کھانا، جیل جانا، گولی کا نشانہ بننا سب کچھ حرام اور قطعی حرام سمجھتا ہوں۔''

(مضامین اقبال صفحہ 196)

ان دو ایک اقتباسات سے اقبال کے نظریہ وطنیت پر بحث کرنا مقصود نہیں بلکہ صرف اس بات کی طرف اشارہ کرنا مقصود ہے کہ اقبال کارل مارکس یا سوشلزم کے بارے میں کیا خیال رکھتے تھے۔ یہ صحیح ہے کہ 1921ء میں اقبال نے ''خضر راہ'' کہی تو وہ سرمایہ داری کے مخالفت اور مزدور کے حامی کی حیثیت سے ہمارے سامنے آئے لیکن اس سے یہ نتیجہ نکالنا کہ اقبآل کارل مارکس کی ''بڑی حمایت کرتے ہیں'' اقبال کے افکار کی صحیح ترجمانی نہیں ہے اور پھر اقبآل کو اسلامی سوشلسٹ کہنا تو اسلام اور سوشلزم دونوں کو غلط رنگ میں پیش کرنے کی کوشش ہے۔ کیونکہ اقبال ایک سے زیادہ مرتبہ یہ کہہ چکے

ہیں کہ اسلام ایک مکمل ضابطہ حیات ہے اور ہیئت اجتماعیہ انسانیہ کے اصول کی حیثیت میں کوئی لچک اپنے اندر نہیں رکھتا اور ہیئت اجتماعیہ انسانیہ کے کسی اور آئین سے کسی قسم کا راضی نامہ یا سمجھوتہ کرنے کے لیے تیار نہیں۔ دراصل اسلامی سوشلزم کی ترکیب ایک ایسی ترکیب ہے جو کتابوں میں تو موجود ہے لیکن دنیا کے کسی سیاسی نظام میں اس کی کوئی جگہ نہیں ہے۔ یہ ترکیب مفہوم سے قطعاً خالی ہے اور اس کا طول وعرض بس اتنا ہے کہ دو متضاد نظاموں میں ایک ایسی مفاہمت کا پہلو لیے ہوئے نظر آتی ہے جو عملی دنیا میں مفقود ہے۔1

پاکستان کے مشہور مورخ اے۔ کے بروہی ''اقبالی اجتہاد اور اسلامی سوشلزم کا نظریہ'' کے زیرعنوان ایک مقالے میں لکھتے ہیں:

> ''یہ دعویٰ کیا جا رہا ہے کہ اسلامی سوشلزم۔ اگر ہم اس کے عملی امکانات کو سمجھ لیں۔ ہمارے تمام دکھوں کا مداوا ہے۔ جہاں تک

1۔ مولانا جمال الدین الافغانی (1897-1838) نے اوّل اوّل اشتراکیت کے تصور کو اسلام کے ساتھ وابستہ کرنے کی کوشش کی۔ انہوں نے اس موضوع پر اپنے مقالات میں جو انہوں نے 1892ء اور 1897ء کے درمیان لکھے بحث کی ہے۔ ''مسلم ورلڈ''۔ ہارٹ فورڈ کنکٹی کٹ (جنوری 1967ء) میں پروفیسر سامی اے ہانائے۔ ''الافغانی۔ اشتراکیت الاسلام کا پہلا رہنما'' کے عنوان سے ایک مقالہ لکھا ہے جس میں البرٹ ہورانی کے اس خیال کی تردید کی ہے کہ ''اگرچہ اشتراکیت الاسلام کی ترکیب شبلی شمائل (1860-1917) نے وضع نہیں کی لیکن غالباً وہ پہلا مصنف تھا جس نے عربی زبان وادب میں اشتراکیت کے مفہوم کو فروغ دیا۔ اس مقالے میں پروفیسر ہانانے مصطفیٰ السباناامی ایک مصنف کی کتاب ''اشتراکیت الاسلام'' کا ذکر بھی کیا ہے۔ مقالے کے آخر میں مصنف لکھتے ہیں: ''اس امر کی بڑی ضرورت ہے کہ اسلامک سوشلزم کے تصور پر مزید روشنی ڈالی جائے۔ اس موضوع پر جو خیالات آج کل پیش کیے جا رہے ہیں ان کا بظاہر تاریخ سے کوئی تعلق نظر نہیں آتا۔ اس لیے اس تصور کی صحیح اہمیت کا پتا نہیں چل رہا۔ اشتراکیت کے موضوع پر مزید تحقیق کی اس لیے بھی ضرورت ہے کہ اس کا عرب تہذیب (اسلامی تہذیب نہیں) کے ساتھ ایک فطری تعلق نظر آتا ہے۔

میرا تعلق ہے میں یہ عرض کروں گا کہ مجھے یہ سمجھنے میں سخت دِقّت کا سامنا ہے کہ آخر اسلامی سوشلزم کے نظریے کا مطلب کی ہے۔ سوشلزم کی اصطلاح ہر شخص سمجھ لیتا ہے اور میرا خیال ہے کہ ''اسلام'' کی اصطلاح کا مطلب بھی میں سمجھتا ہوں۔ اگر مجھے عرض کرنے کی اجازت دی جائے تو میں یہ کہوں گا کہ ان دو الفاظ کا غیر منطقی اختلاط ایک معقول ذہن کو خلفشار سے دو چار کر دیتا ہے۔ اس دو غلے لفظ ...... ''اسلامی سوشلزم'' ...... سے ذہن کو جس مخمصے سے دو چار ہونا پڑتا ہے۔ اس کی تفصیل یوں پیش کی جاسکتی ہے...... اگر سوشلزم کا مطلب بالکل وہی ہے جس کا اسلام ہم سے تقاضا کرتا ہے تو پھر سوشلزم بہ طور ایک قومی نظریے کے بھی ہمیں قابل قبول ہونا چاہیے لیکن اگر روایتی سوشلزم کو اسلام ہمارے لیے قابل قبول قرار نہیں دیتا تو پھر سوال یہ ہے کہ اسلام نے اس نظریے میں کیا تبدیلی کی ہے جس کی وجہ سے اسے اسلامی سوشلزم کا نام دیا جاسکتا ہے اور سوشلزم کی غیر اسلامی اقسام کے مقابلے میں اسلامی سوشلزم قابل قبول بن جاتا ہے۔ لفظ اسلام بہ ذات خود مستقل بالذات ہے۔ آخر اس کو اس قدر کیوں گرا دیا جائے کہ یہ ''سوشلزم'' کا لاحقہ یا سابقہ بن کر رہ جائے۔ جہاں تک مجھے معلوم ہے اس ملک کا کوئی بھی شخص اس سوال کا منطقی اور دیانت دارانہ جواب نہیں دے سکتا۔ ایک طرف کیا ہم یہ نہیں کہتے کہ اسلام ایک جامع ضابطہ حیات ہے جس میں نئی نوع انسان کی اقتصادی سیاسی اور سماجی تنظیم سے متعلق جملہ مسائل کے حل موجود

ہیں۔ دوسری جانب یہ بتایا جاتا ہے کہ سوشلزم نام کا بھی ایک نظریہ موجود ہے جس کی ہمیں ضرورت ہے۔ بشرطیکہ ہم اس میں کچھ رد وبدل کر لیں۔ اس بحث کا حاصل یہ ہے کہ صرف اسلام نہیں بلکہ یہ اسلامی سوشلزم ہے جو ہمیں نجات دلائے گا اور اس وقت ہماری زندگی کا جو نظم و ضبط ہے اسلامی سوشلزم کی بدولت ہم اس نظم و ضبط کا بہ درجہا زیادہ معنی خیز اہتمام کر سکیں گے۔'' اسلام اگر ایک عالمگیر مذہب ہے یعنی اگر ایک ایسا طرز زندگی ہے جو ہر دور اور تمام جغرافیائی حالات میں تمام لوگوں کے لیے موزوں ہے تو پھر یہ ان مخصوص اقتصادی اور سیاسی مسائل کا مناسب حل پیش کرنے سے کیوں قاصر ہے جن سے ہم پاکستانی آج کل دو چار ہیں اور جن کی وجہ سے ہم غیر ملکی تہذیب اور ثقافت سے ''نمونہ'' مستعار لینے پر مجبور ہیں۔ اگر سوشلزم کا مطلب سماجی تنظیم کے ایسے نظریے یا پالیسی سے لیا جاتا ہے جو اس امر کی داعی ہے کہ جملہ ذرائع پیداوار، سرمایہ، اراضی اور املاک تمام معاشرے کی ملکیت قرار دے دیئے جائیں اور ان کا انتظام و تقسیم بھی سب کی بہبود کے لیے عمل میں لائی جائے تو یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ اسلام اس ضمن میں کچھ کہنے سے قاصر ہے۔ اگر آپ کے خیال میں حصول انصاف کا یہی واحد طریقہ ہے تو آپ سوشلزم کے نظریے یا طریق کار کے حلقہ بگوش ہو سکتے ہیں لیکن اس کے برعکس آپ کے نزدیک سوشلزم کے نظریہ اور پالیسی سے انصاف کے موقف کو تقویت ملنے کے عوض ٹھیس لگتی ہے تو آپ کو اس

نظریے کا حلقہ بگوش ہونے سے انکار کر دینا چاہیے لیکن اس کا اسلام سے کیا تعلق ہوسکتا ہے۔ انصاف کے حصول کے لیے سوشلزم کا طریق کار آج تو موزوں ثابت ہوسکتا ہے آگے چل کے موزوں نہ رہے اس لیے اسلام کو اس جھگڑے میں الجھانے سے کوئی فائدہ نہیں ہوسکتا۔"

(نوائے وقت، لاہور 18 مئی 1967ء)

اے کے بروہی کی یہ تحریر اسلام اور سوشلزم کے بارے میں علامہ اقبال ہی کے افکار کی صدائے بازگشت ہے۔

اقبال کے بارے میں یہ غلط فہمی کہ اقبال اسلامی سوشلسٹ تھے دو رستوں سے آئی ہے۔ ایک تو اقبال کی جادو بھری شاعری خود اس کی ذمہ دار ہے۔ جو اپنے بے پایاں کیف و تاثر کے ساتھ قاری کو بہالے جاتی ہے۔ ایک ایسے کیف و تاثر کے ساتھ جو اقبال سے پہلے اردو شاعری میں موجود نہیں تھا اور دوسرا ایڈورڈ تھامس اور جواہر لال نہرو کی تحریروں سے۔ [1] اقبال نے جب یہ کہا:

بندۂ مزدور کو جا کر مرا پیغام دے
خضر کا پیغام کیا یہ ہے پیام کائنات
اے کہ تجھ کو کھا گیا سرمایہ دار حیلہ گر
شاخ آہو پر رہی صدیوں تلک تیری برات
دست دولت آفریں کو مزدیوں ملتی رہی
اہل ثروت جیسے دیتے ہیں غریبوں کو زکاۃ
نسل، قومیت، کلیسا، سلطنت، تہذیب، رنگ
خواجگی نے خوب چن چن کر بنائے مسکرات

مکر کی چالوں سے بازی لے گیا سرمایہ دار
انتہائے سادگی سے کھا گیا مزدور مات
اُٹھ کہ اب بزم جہاں کا اور ہی انداز ہے
مشرق و مغرب میں تیرے دور کا آغاز ہے
نغمہ بیداری جمہور ہے سامان عیش
قصہ خواب آور اسکندر و جم کب تلک
آفتاب تازہ پیدا بطن گیتی سے ہوا
آسمان ڈوبے ہوئے تاروں کا ماتم کب تلک

تو قاری جس نے کبھی سرمایہ ومحنت کی آویزش کا ذکر اردو شاعری میں دیکھا نہیں تھا اور سرمایہ ومحنت کی آویزش کا تصور جس کے ہار مارکس کی تحریروں اور انقلاب روس کے ذریعے سے آیا تھا فوری طور پر اس کے سوا اور کس نتیجے پر پہنچ سکتا تھا کہ اقبال سوشلزم کا پیغام لے کر آئے ہیں۔ ''خضرراہ'' کے طلسم نے قاری کو یہ سوچنے کا موقع ہی کہاں دیا کہ سوشلسٹ کبھی یہ نہیں کہتا کہ ع

پھر سیاست چھوڑ کر داخل حصار دیں میں ہو

1۔ اس کا ایک تیسرا سبب بعض پڑھے لکھے ہندوستانیوں کا ضعف ایمان بھی ہوسکتا ہے۔ وہ ترقی پسندی کے شوق میں اپنے آپ کو سوشلسٹ یا کیمونسٹ کہلانا بھی پسند کرتے ہیں اور ساتھ ہی یہ بھی چاہتے ہیں کہ وہ ہندو یا مسلمان بھی کہلائیں اور سنا ہے کیمونزم اور سوشلزم کے بعض بہی خواہ ایسے بھی ہیں جو تحریروں اور تقریروں میں مذہب کی پورے طور سے نفی کرتے ہیں لیکن وہ توہم پرستی کی حد تک مذہب سے وابستہ ہیں اور ان انجمنوں کے ساتھ بھی ان کا ربط وضبط ہے جن کی بنیاد مذہب ہی نہیں فرقہ پرستی پر ہے:

معشوق ما بہ شیوۂ ہر کس برابراست — باما شراب خورد وبہ زاہد نماز کرد

یہ طرز عمل صرف ''ضعف ایمان'' ہی نہیں بلکہ مصلحت اندیشی کا نتیجہ بھی ہوسکتا ہے۔

سوشلسٹ یہ تو کہتا ہے ع

جو کرے گا امتیازِ رنگ و خوں مٹ جائے گا

لیکن یہ نہیں کہتا:

دوڑ پیچھے کی طرف اے گردش ایام تو

یا

دیکھتا ہوں دوش کے آئینے میں فردا کو میں

یا

سروری زیبا فقط اس ذات بے ہمتا کو ہے
حکم راں ہے اک وہی باقی بتان آذری

یا

زمام کار اگر مزدور کے ہاتھوں میں ہو پھر کیا
طریق کوہ کن میں بھی وہی حیلے ہیں چنگیزی

اصل میں اقبال کا قلم پارس تھا اور ایسا پارس جو صرف پتھر ہی کو نہیں بلکہ لوہا لکڑی جس چیز کو بھی چھو لیتا تھا اسے خالص سونا بنا دیتا تھا اور اس سونے کی تاب نا کی نے ہر دیکھنے والے کی آنکھوں کو چندھیا دیا۔

دوسرا سبب جیسا کہ میں نے عرض کیا ہے جواہر لال نہرو اور ایڈورڈ تھامس کی تحریریں ہیں۔ جواہر لال نہرو اپنی تصنیف ''دریافت ہند'' میں لکھتے ہیں:

''عمر کے آخری حصے میں اقبال زیادہ سے زیادہ سوشلزم کے قریب ہوتے گئے۔ سوویٹ روس نے جو عظیم ترقی کی تھی وہ اس سے متاثر ہوئے اور ان کی شاعری نے بھی ایک نیا رنگ اختیار کیا۔''

(1956ء ایڈیشن مطبوعہ لندن صفحہ 355)

جواہر لال نہرو نے ''دریافت ہند'' کے اس حصے میں اقبال کے ساتھ اپنی ملاقات کا ذکر کیا ہے لیکن چوں کہ اس ملاقات کی باقی باتیں میرے اس مقالے کے احاطے سے باہر ہیں اس لیے میں اپنی بات چیت اقبال اور سوشلزم کے بارے میں جواہر لال نہرو کے خیال ہی تک محدود رکھوں گا۔

جواہر لال نہرو کی اقبال سے یہ ملاقات جنوری 1938ء میں ہوئی۔ 1 اقبال کے انتقال سے تین ماہ قبل۔ معلوم نہیں جواہر لال نہرو نے اقبال کی کس بات سے یہ اندازہ لگایا کہ اقبال عمر کے آخری حصے میں سوشلزم کے قریب ہوتے چلے گئے۔ حالانکہ یکم جنوری 1938ء کو لاہور ریڈیو سے نئے سال کا پیغام نشر کرتے ہوئے اقبال واضح طور پر یہ کہہ چکے تھے:

> ''......لیکن اس تمام ترقی کے باوجود اس زمانے میں ملوکیت کے جبر و استبداد نے جمہوریت، قومیت، اشتراکیت، فسطائیت اور نہ جانے کیا کیا نقاب اوڑھ رکھے ہیں۔ ان نقابوں کی آڑ میں حریت اور شرف انسانیت کی ایسی مٹی پلید ہو رہی ہے کہ تاریخ عالم کا کوئی تاریک سے تاریک صفحہ بھی اس کی مثال پیش نہیں کرسکتا۔''

(حرف اقبال 1955ء صفحہ 223)

1۔ اگرچہ جواہر لال نہرو نے اپنی تحریری میں تاریخ ملاقات بیان نہیں کی لیکن یہ ملاقات اس وقت ہوئی جب پنڈت جی جنوری 1938ء میں ڈاکٹر محمد عالم بیرسٹرایٹ لا کے ازالہ حیثیت عرفی کے استغاثے میں شہادت دینے کے لیے لاہور تشریف لائے تھے اور میاں افتخار الدین کے یہاں ٹھہرے تھے۔ اس ملاقات کے دوران میں میاں افتخار الدین بھی موجود تھے اور راجہ حسن اختر بھی۔ لاہور میں اس ملاقات کا بڑا چرچا ہوا اور اقبال کا یہ نقرہ کہ ''جواہر لال آپ محبِ وطن ہیں اور جناح سیاست داں'' لاہور میں بچے بچے کی زبان پر تھا۔ مجھ سے اس ملاقات کا ذکر ڈاکٹر محمد عالم نے کیا تھا۔ جن کا میں 4-1925ء میں پرائیویٹ سیکریٹری رہا۔

اس پیام کے بعد یہ اندازہ کرنا کہ اقبال اشتراکیت سے قریب آ رہے تھے ایسی بات ہے جو آسانی سے سمجھ میں نہیں آسکتی اور پھر نہ جانے جواہر لال نہرو نے کس بنا پر یہ لکھ دیا کہ سوویٹ روس کی ترقی سے متاثر ہو کر اقبال کی شاعری نے نیا رنگ اختیار کیا۔ سوویت روس کی ترقی سے متاثر ہو کر اقبال نے نظمیں تو ضرور کہیں۔ لیکن یہ کہنا کہ اقبال کی شاعری نے نیا رنگ اختیار کیا۔ ایسا دعویٰ ہے جس کی تائید اقبال کی شاعری نہیں کرتی۔

اس زمانے میں غلام رسول خاں اور ڈاکٹر عاشق حسین بٹالوی علامہ اقبال کے سیکریٹری تھے۔ ڈاکٹر عاشق حسین نے مجھے بتایا کہ بات چیت کے دوران میں جب مسٹر جناح کی لیڈری کا ذکر چھڑا اور پنڈت جواہر لال نہرو نے کچھ دبی زبان سے جناح صاحب کے طرز عمل پر اعتراض کیا تو علامہ مرحوم نے پنڈت جی کو مخاطب کر کے انگریزی میں فرمایا تھا:

> ''جناح واحد شخص ہیں جو ہندوستان کے مسلمانوں کی طرف سے
> کچھ کہہ سکتے ہیں ...... اور میں ان کا معمولی سپاہی ہوں۔''

ڈاکٹر عاشق حسین کا یہ کہنا ہے کہ یہ فقرہ من وعن علامہ اقبال ہی کے الفاظ میں ہے۔

اقبال کا یہ مبینہ فقرہ یہاں درج کر کے میں اقبال اور جناح کے تعلقات پر روشنی ڈالنے کی کوشش نہیں کر رہا ہوں بلکہ یہ کہنا چاہتا ہوں کہ اگر جنوری 1938ء تک اقبال کے خیالات جناح اور جناح کی سیاست کے بارے میں یہ تھے کہ وہ اپنے آپ کو ان کا معمولی سپاہی کہتے تھے تو پھر انہیں عمر کے آخری حصے میں ''زیادہ سے زیادہ سوشلزم کے قریب'' کہنا کسی غلط فہمی ہی کا نتیجہ ہو سکتا ہے۔[1]

1۔ جناح کے بارے میں اقبال کی اس رائے سے جواہر لال نہرو کے مندرجہ ذیل (بقیہ اگلے صفحہ پر)

اقبال اور جواہر لال دونوں نابغہ تھے، عالم تھے، سیاست حاضرہ پر دونوں کی گہری نظر تھی اور دونوں ایک دوسرے کا احترام کرتے تھے۔ جواہر لال کے بارے میں اقبال کتنی اونچی رائے رکھتے تھے اس کا اندازہ اقبال کے ان الفاظ سے ہوسکتا ہے جو انہوں نے جواہر لال نہر کے ''ماڈرن ریویو'' والے مقالے کے جواب میں کہے تھے۔ اقبال اس میں لکھتے ہیں:

> ''میرے لیے یہ بیان کرنے کی ضرورت نہیں کہ پنڈت جی کو مشرق کے بلکہ ساری دنیا کے ایک عظیم الشان مسئلے سے جو دلچسپی ہے میں اس کا خیر مقدم کرتا ہوں۔ میری رائے میں یہ پہلے ہندوستانی قوم پرست قائد ہیں جنہوں نے دنیائے اسلام کی موجودہ روحانی بے چینی کو سمجھنے کی خواہش کا اظہار کیا ہے۔''

لیکن اس باہمی احترام کے باوجود اقبال اور جواہر لال کے رستے الگ الگ ہیں اور وہ کسی میدان میں بھی دو قدم ایک ساتھ چلتے نظر نہیں آتے۔ ''دریافت ہند'' میں

(بقیہ پچھلے صفحہ کا) خیالات کی بھی تردید ہوتی ہے جو انہوں نے اقبال کے بارے میں ''دریافت ہند'' میں بیان کیے ہیں اور ''اقبال پاکستان کے اولین حامیوں میں سے تھے لیکن اس کے باوجود ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ ان خطرات کو جان گئے تھے جو تصور پاکستان سے وابستہ تھے اور اس تصور کے کھوکھلے پن سے بھی آشنا تھے۔ ایڈورڈ تھامس نے لکھا ہے کہ بات چیت کے دوران میں اقبال نے انہیں بتایا کہ میں نے پاکستان کی حمایت محض اس لیے کی ہے کہ میں مسلم لیگ کا صدر ہوں۔ ورنہ انہیں اس بات کا احساس تھا کہ یہ ہندوستان کے لیے بہ حیثیت مجموعی اور مسلمانوں کے لیے خاص طور سے مضرت رساں ثابت ہوگا (اس کا سبب یہ تھا کہ) غالباً بعد میں ان کے خیالات میں تبدیلی آگئی تھی یا شروع میں انہوں نے اس سوال پر پوری طرح سے غور نہیں کیا تھا کیونکہ اس وقت تک اس سوال کو کوئی خاص اہمیت حاصل نہیں ہوئی تھی۔ زندگی کے بارے میں اقبال کا نظریہ اول سے آخر تک ان حالات و واقعات کے ساتھ کوئی مطابقت نہیں رکھتا جو تصور پاکستان یا تصور تقسیم ہند کے نتیجے کے طور پر رونما ہوتے چلے گئے۔''

مصطفیٰ کمال کا ذکر کرتے ہوئے جواہر لال نہرو لکھتے ہیں:

> ''مصطفیٰ کمال نے ترکی کو غیر ملکی اقتدار سے نجات دلوائی۔ صرف یہی نہیں بلکہ یورپی سامراجی طاقتوں بالخصوص انگلستان کی سازشوں اور ریشہ دوانیوں کا پردہ چاک کر کے رکھ دیا۔ لیکن جوں جوں مصطفیٰ کمال کی پالیسی کھل کر سامنے آتی گئی اور یہ نظر آتا گیا کہ مذہب سے اسے لگاؤ نہیں، سلطانی اور خلافت کو وہ ختم کرنے کے حق میں ہے، ملک میں ایک سیکولر نظام لانے کے لیے کوشاں ہے اور اس حکومت کو جو مذہبی بنیادوں پر قائم ہو باقی رکھنے کے حق میں نہیں ہے تو راسخ العقیدہ مسلمانوں میں اس کی مقبولیت اور ہر دل عزیزی کم ہونا شروع ہو گئی ہے لیکن یہی پالیسی ہندوؤں اور مسلمانوں کے نوجوان طبقے میں اس کی زیادہ ہر دل عزیزی کا باعث بنی۔''

قریب قریب ایسے ہی خیالات کا اظہار جواہر لال نہرو نے اپنے اس مقالے میں کیا تھا جو ''ماڈرن ریویو'' میں شائع ہوا تھا اور جس میں انہوں نے احمدیت کو موضوع بحث بنایا تھا۔ اقبال نے اس کے جواب میں جو مقالہ لکھا اس میں جواہر لال نہرو کے مصطفیٰ کمال اور ترکی کے بارے میں خیالات پر بھی بحث کی۔ اس بحث کے دوران میں انہوں نے لکھا:

> ''کیا ہندوستان سے باہر دوسرے اسلامی ممالک خاص طور سے ترکی نے اسلام کو ترک کر دیا ہے؟ پنڈت جواہر لال نہرو خیال کرتے ہیں کہ ترکی اب اسلامی ملک نہیں رہا۔ معلوم ہوتا ہے وہ اس بات کو محسوس نہیں کرتے کہ یہ سوال کہ آیا کوئی شخص یا جماعت

اسلام سے خارج ہوگئی مسلمانوں کے نقطہ نظر سے خالص فقہی سوال ہے اور اس کا فیصلہ اسلام کی ہیئت ترکیبی کے لحاظ سے کرنا پڑے گا۔ جب تک کوئی شخص اسلام کے دو بنیادی اصولوں پر ایمان رکھتا ہے یعنی توحید اور ختم نبوت تو اس کو ایک راسخ العقیدہ مُلّا بھی اسلام کے دائرے سے خارج نہیں کرسکتا خواہ فقہ اور آیات قرانی کی تلاویلات میں وہ کتنی ہی غلطیاں کرے۔ غالبًا پنڈت جواہر لال نہرو کے ذہن میں وہ مفروضہ یا حقیقی اصطلاحات ہیں جو اتا ترک نے رائج کی ہیں۔ اب ہم تھوڑی دیر کے لیے اُن کا جائزہ لیں گے۔ کیا ترکی میں ایک عام مادی نقطہ نظر کا نشوونما اسلام کے منافی ہے؟ مسلمانوں میں ترکِ دنیا کا بہت رواج رہ چکا ہے۔ مسلمانوں کے لیے وقت آچکا ہے کہ وہ حقائق کی طرف متوجہ ہوں۔ مادیت مذہب کے خلاف ایک بہت بڑا حربہ ہے لیکن ملا اور صوفی کے پیشوں کے استیصال کے لیے ایک موثر حربہ ہے جو عمداً لوگوں کو اس غرض سے گرفتار حیرت کردیتے ہیں کہ ان کی جہالت اور زود اعتقادی سے فائدہ اٹھائیں۔ اسلام کی روح مادہ کے قرب سے نہیں ڈرتی۔ قرآن کا ارشاد ہے کہ ''تمہارا دنیا میں جو حصہ ہے اس کو نہ بھولو۔'' ایک غیر مسلم کے لیے اس کا سمجھنا دشوار ہے۔ گزشتہ چند صدیوں میں دنیائے اسلام کی جو تاریخ رہی ہے اس کے لحاظ سے مادی نقطہ نظر کی ترقی، تحقق ذات کی ایک صورت ہے۔ کیا لباس کی تبدیلی یا لاطینی رسم الخط کا رواج اسلام کے منافی ہے؟ اسلام کا بہ حیثیت ایک مذہب کے کوئی وطن نہیں اور بہ حیثیت

ایک معاشرت کے اس کی نہ کوئی مخصوص زبان ہے اور نہ کوئی مخصوص لباس۔ قرآن کا ترکی زبان میں پڑھا جانا تاریخ اسلام میں کوئی نئی بات نہیں۔ اس کی چند مثالیں موجود ہیں۔ ذاتی طور پر میں اس کو فکر ونظر کی ایک سنگین غلطی سمجھتا ہوں۔ کیونکہ عربی زبان وادب کا متعلم اچھی طرح جانتا ہے کہ غیر یورپی زبانوں میں اگر کسی زبان کا مستقبل ہے تو وہ عربی ہے۔ بہر حال اب یہ اطلاعیں آرہی ہیں کہ ترکوں نے ملکی زبان میں قرآن کا پڑھنا ترک کر دیا ہے۔ تو کیا کثرت ازدواج کی مخالفت یا علماء پر لائسنس حاصل کرنے کی قید منافی اسلام ہے؟ فقہ اسلام کی رو سے ایک اسلام ریاست کا امیر مجاز ہے کہ شرعی ''اجازتوں'' کو منسوخ کر دے بشرطیکہ اس کو یقین ہو جائے کہ یہ اجازتیں معاشرتی فساد پیدا کرنے کی طرف مائل ہیں۔ رہا علماء کا لائسنس حاصل کرنا، آج مجھے اختیار ہوتا تو یقیناً میں اسے اسلامی ہند میں نافذ کر دیتا۔ ایک اوسط مسلمان کی سادہ لوحی زیادہ تر افسانہ تراش ملا کی ایجادات کا نتیجہ ہے۔ قوم کی مذہبی زندگی سے ملاؤں کو الگ کر کے اتاترک نے وہ کام کیا جس سے ابن تیمیہ یا شاہ ولی اللہ کا دل مسرت سے لبریز ہو جاتا۔ رسول کریم ﷺ کی ایک حدیث مشکوٰۃ میں درج ہے جس کی رو سے وعظ کرنے کا حق صرف اسلامی ریاست کے امیر یا اس کے مقرر کردہ شخص یا اشخاص کو حاصل ہے۔ خبر نہیں اتاترک اس حدیث سے واقف ہیں یا نہیں تاہم یہ ایک حیرت انگیز بات ہے کہ ان کے اسلامی ضمیر کی روشنی نے اس اہم ترین

معاملے میں ان کے میدان عمل کو کس طرح منور کر دیا ہے۔"

اسی مقالے میں آگے چل کر علامہ اقبال لکھتے ہیں:

"پنڈت نہرو نے جس اصلاح کا خاص طور سے ذکر کیا ہے وہ یہ ہے کہ ترکوں اور ایرانیوں نے نسلی اور قومی نصب العین اختیار کر لیا ہے۔ معلوم ہوتا ہے وہ یہ خیال کرتے ہیں کہ ایسا نصب العین اختیار کرنے کے معنی یہ ہیں کہ ترکوں اور ایرانیوں نے اسلام کو ترک کر دیا ہے۔ تاریخ کا طالب علم اچھی طرح جانتا ہے کہ اسلام کا ظہور ایسے زمانے میں ہوا جب کہ وحدت انسانی کے قدیم اصول جیسے خونی رشتہ اور ملوکیت ناکام ثابت ہو رہی تھے۔ پس اسلام نے وحدت انسانی کا اصول گوشت اور پوست میں نہیں بلکہ روح انسانی میں دریافت کیا۔ نوع انسانی کو اسلامی کا اجتماعی پیغام یہ ہے کہ "نسل کی قیود سے آزاد ہو جاؤ یا باہمی لڑائیوں سے ہلاک ہو جاؤ۔"

یہ دونوں اقتباسات کچھ زیادہ طویل ہو گئے ہیں لیکن ان اقتباسات سے یہ ظاہر کرنا مقصود ہے کہ مذہب کے بارے میں اس قسم کے خیالات رکھنے والے فن کار کے بارے میں یہ سوچا بھی نہیں جا سکتا کہ وہ اشتراکی ہے یا اشتراکیت سے قریب ہے۔ اب رہے اس قسم کے اشعار:

ابھی تک آدمی صید زبوں شہر یاری ہے
قیامت ہے کہ انساں نوع انساں کا شکاری ہے
تدبر کی فسوں کاری سے محکم ہو نہیں سکتا
جہاں میں جس تمدن کی بنا سرمایہ داری ہے

افسری باد شہی رفت وبہ یغمائی رفت
نئے اسکندری و نغمہ و ارائی رفت
کوہ کن تیشہ بہ دست آمد و پرویزی خواست
عشرت خواجگی و محنت لالائی رفت
چشم بکشائے اگر چشم تو صاحب نظراست
زندگی در پئے تعمیر جہان دگر است
من دریں خاک کہن گوہر جاں می بینم
چشم ہر ذرہ چو انجم نگراں می بینم
دانہ را کہ بہ آغوش زمین است ہنوز
شاخ در شاخ برومند و جواں می بینم
کوہ را مثل پر کاہ سبک می یابم
پر کاہے صفت کوہ گراں می بینم
انقلابے کہ نہ گنجد بہ ضمیر افلاک
بینم و ہیچ نہ دانم کہ چساں می بینم
خرم آں کس کہ دریں گرد سوارے بیند
جو ہر نغمہ ز لرزیدن تارے بیند

تو ان کا محرک ایک تو وہ درد انسانی جس سے اقبال کی شخصیت عبارت تھی دوسرا حالات حاضرہ پر ان کی گہری نظر اور تیسرا ان کی بصیرت یا فراست جس کی بدولت انہوں نے 1907ء میں یہ شعر کہے تھے:

دیار مغرب کے رہنے والو! خدا کی بستی دُکاں نہیں ہے
کھرا جسے تم سمجھ رہے ہو وہ اب زر کم عیار ہو گا

تمہاری تہذیب اپنے خنجر سے آپ ہی خودکشی کرے گی
جو شاخ نازک پہ آشیانہ بنے گا ناپائدار ہو گا

آخر یہ کیسے ممکن ہے کہ روس میں اتنا بڑا انقلاب نمایاں ہو اور اقبال ایسا حساس فن کار اس سے متاثر ہی نہ ہو لیکن متاثر ہونا اور بات ہے اور اپنا نظریہ اور عقیدہ اس کی نذر کر دینا دوسری بات ہے۔ اقبال اس انقلاب سے صرف متاثر ہی ہوئے ہیں اور متاثر ہونے کی سب سے بڑی وجہ یہ ہے کہ اسلام بھی ملوکیت اور سرمایہ داری کا دشمن ہے اور انقلاب روس نے بھی ملوکیت اور سرمایہ داری کو اپنا نشانہ بنایا ورنہ جہاں تک مارکس کے نظریہ اشتراکیت کا تعلق ہے اقبال کے لیے اس نظریے کو قبول کرنے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا کیونکہ ایک اشتراکی کے لیے خدا، روح اور مذہب تینوں سے انکار لازمی ہے۔

بالشوزم میں اگر خدا کا تصور شامل کر دیا جائے تو اس سے اسلام معرض وجود میں نہیں آجائے گا بلکہ کوئی انمل بے جوڑ قسم کا نظام رونما ہو گا جس کا تجربہ ابھی تک دنیا نے نہیں کیا۔ اقبال نے اپنے ایک خط میں سر فرانسس ینگ ہسبینڈ کو لکھا تھا کہ چوں کہ بالشوزم میں خدا کا تصور شامل کر لینے سے وہ بظاہر اسلام کا مماثل ہو جاتا ہے اس لیے ایک ایسا وقت بھی آسکتا ہے جب اسلام روس کو نگل لے یا روس اسلام کو نگل لے۔

تو انقلاب روس کے اس پہلو سے کہ اس نے ملوکیت اور سرمایہ داری کو اپنا نشانہ بنایا اقبال بڑی حد تک متاثر ہوئے اور ان کا یہ تاثر طرح طرح سے شعر کے دل کش پیکر میں ڈھل کر آیا۔ ''پیام مشرق'' میں صحبت رفتگاں (در عالم بالا) ایک بڑی دل کش نظم ہے جس میں ٹالسٹائی[1] کہتا ہے کہ:

1۔ روس کا مشہور مصلح جس نے یورپ کی سرمایہ داری کے خلاف آواز بلند کی۔ (اقبال)

''شہر یار کے لشکر نے روٹی کے لیے ظلم کی تلوار ہاتھ میں اٹھا لی ہے۔ ملوکیت کے اس غلام کو نیک و بد کی تمیز نہیں رہی۔ یہ بیگانوں کا دوست اور اپنوں کا دشمن بن گیا ہے۔ تاج (ملوکیت) کلیسا (مذہب) اور وطن انسان کے حق میں نشے (بے ہوشی) کی کیفیت رکھتے ہیں۔ خواجہ (ملوکیت) نے ایک ہی جام سے جان خداداد خرید لی ہے۔''

کارل مارکس 1 اس کی ہاں میں ہاں ملاتے ہوئے کہتا ہے:

راز دان جز و کل از خویش نا محرم شدہ است
آدم از سرمایہ داری قاتل آدم شدہ است

اب اس مقام پر ہیگل آ کر اپنا فلسفہ چھانٹتا ہے اور کہتا ہے کہ:

''اضداد 2 پر غور کرنے ہی سے انسان پر حقیقت واضح ہو سکتی ہے اور وہ حقیقت یہ ہے کہ حنظل اور انگور کی اصل ایک ہے اور یہ دونوں ایک ہی شے کے مختلف پہلو ہیں۔ فطرت اضداد خیز واقع ہوئی ہے اور انہی اضداد کے طفیل نظام عالم کا کارخانہ چل رہا ہے۔ کیونکہ انہی اضداد کی بدولت جدلیاتی کیفیت رونما ہوتی رہتی ہے اور اسی کے سبب خواجہ و مزدور، آمر و مامور ہمیشہ آپس میں

1۔ جرمنی کا مشہور اسرائیلی ماہر اقتصادیات جس نے سرمایہ داری کے خلاف قلمی جہاد کیا۔ اس کی مشہور کتاب موسوم بہ ''سرمایہ'' کو مذہب اشتراک کی بائبل تصور کرنا چاہیے۔ (اقبال)

2۔ جلوہ دہ باغ و راغ معنی مستور را　　عین حقیقت نگر حنظل و انگور را
فطرت اضداد خیز لذت پیکار داد　　خواجہ و مزدور را، آمر و ما مور را
(اقبال)

دست و گریباں رہیں گے۔"

یہاں ٹالسٹائی ہیگل سے مخاطب ہو کے کہتا ہے کہ:

"عقل دورخی چال چلتی ہے۔ یہ سرمایہ دار کو خود پرستی اور بندۂ مزدور کو سرمایہ دار کی رضا جوئی کا درس دیتی ہے۔ 1 یہاں آکر یہ نظم انتہائی فنی بلندیوں پر پہنچ جاتی ہے اور ایران کا قدیم فلسفی حکیم مزدک ٹالسٹائی کی تائید میں آگے بڑھتا ہے اور بڑی مسرت سے اعلان کرتا ہے کہ میں نے آج سے پندرہ سو برس پہلے خاک ایران میں جو بیج بویا تھا وہ آج پھل لا رہا ہے یعنی آج یورپ میں بادشاہت ختم ہو رہی ہے اور اشتراکیت رفتہ رفتہ اپنے قدم جما رہی ہے۔"

مزدک کی یہ گفتار اقبال کی سحر آفریں زبان میں سنیے:

دانہ ایراں ز کشت زار و قیصر بردمید
مرگ نوی رقصد اندر قصر سلطان و امیر
مدتے در آتش نمرود می سوزد خلیل
تاتھی گرد د حریمش از خداوند ان پیر

1۔ ٹالسٹائی کی زبان سے یہ شعر کہلا کے اقبال نے ہیگل کے فلسفے پر بھرپور روشنی ڈالی ہے۔ اسی ہیگل کے بارے میں اقبال ایک اور جگہ پر کہہ چکے ہیں ہیگل کا صدف گہر سے خالی ہے اس کا طلسم سب خیالی ہے۔ اس سے مراد یہ ہے کہ ہیگل کا فلسفہ اکثر مقامات پر آکر کوہ کندن و کاہ برآوردن بن کے رہ جاتا ہے اور پھر اس کا انداز بیان ایسا ہے کہ جو چاہے اس کی اپنے زاویہ نگاہ کے مطابق تاویل کرسکتا ہے۔ کس قدر حیرت کا مقام ہے کہ ایڈورڈ کیئرڈ نے ہیگل کی پیروی کی تو اس نے عیسائیت کے اصول عقل کی روشنی میں پیش کیے اور مارکس اس کے نقش قدم پر چلا تو اس نے روحانیت سے قطعی انکار کیا اور مادہ پرستی کی بنیاد رکھی۔

دور پرویزی گزشت کشتہ پرویز خیز!
نعمت گم گشتہ خود راز خرد باز گیر

اس ڈرامے کا آخری کردار کوہ کن ہے جو مزدور کی علامت ہے۔ وہ دنیا بھر کے مزدوروں کوملوکیت کے خلاف متحدہ محاذ قائم کرنے کی دعوت دیتے ہوئے کہتا ہے:

نگار من1 کہ بے سادہ وکم آمیز است
ستیزہ کیش و ستم کوش و فتنہ آنگیز است
برون او ہمہ بزم ودر ون او ہمہ رزم
زبان اوز مسیح و دلش ز چنگیز زست
گسست عقل وجنوں رنگ بست ودیدہ گداخت
درآ بہ جلوہ کہ جانم ز شوق لبریز است
اگرچہ تیشۂ من کوہ را ز پا آورد
ہنوز گردش گردوں بہ کام پرویز است
ز خاک تا بہ فلک ہرچہ ہست رہ پیاست
قدم کشائے کہ رفتار کارواں تیز است2

1۔ میرا معشوق یعنی سرمایہ دار

2۔ یہی مزدور کی برتری کا مضمون اردو میں ایک اور سحر کارانہ انداز سے ہمارے سامنے آتا ہے جب فرشتے خدا سے کہتے ہیں:

خلق خدا کی گھات میں رند و فقیہ و میر و پیر
تیرے جہاں میں ہے وہی گردش صبح و شام ابھی
تیرے امیر مال مست تیرے فقیر حال مست
بندہ ہے کوچہ گرد ابھی خواجہ بلند بام ابھی
اٹھو میری دنیا کے غریبوں کو جگا دو
کاخ امراء کے در و دیوار ہلا دو
گرماؤ غلاموں کا لہو سوز یقین سے
کنجشک فرومایہ کو شاہیں سے لڑا دو

(بقیہ اگلے صفحہ پر)

اقبال کی زندگی کا بیشتر حصہ ایک ایسے دور میں گزرا جب کہ یورپی ممالک کے طریقہِ ہائے استحصال اپنی انتہا کو پہنچ گئے تھے۔ اشتراکی اور قومی تحریکوں نے اقبال کے سامنے نشوونما پائی۔ اقبال ایک دردمند دل لے کر آئے تھے۔ انہیں سرمایہ داری اور جاگیرداری کی یہ ادا ایک آنکھ نہ بھاتی تھی کہ وہ تمام روحانی اقدار کو بالائے طاق رکھ کر عوام کی لوٹ کھسوٹ میں مصروف رہیں یہ تو حالات کی ستم ظریفی تھی کہ مسلم لیگ سے تعلق کی بنا پر اقبال کو ہندوستان میں انہی سرمایہ داروں اور جاگیرداروں سے سمجھوتہ کرنا پڑا جن کے طور طریقوں سے انہیں ازلی نفرت رہی۔ وہ جب دنیا کی منڈی میں انسان وراس کی روح کو بھیڑ بکری کی طرح بکتا دیکھتے تھے تو انہیں ایک دلی کرب ہوتا تھا اور یہ کرب ان کی شاعری میں قدم قدم پر نظر آتا ہے۔ ''محاورہ مابین حکیم فرنسوی آگسٹس کو مٹ و مرد مزدور'' بھی اسی درد و کرب کا ایک مظہر ہے جس میں حکیم فرنسوی مزدور سے کہتا ہے کہ:

> ''بنی آدم ایک دوسرے کے اعضا ہیں اور ایک ہی درخت کے برگ و بار ہیں۔ فطرت نے ان تمام اعضاء کے لیے اپنے اپنے فرائض مقرر کر رکھے ہیں۔ مثلاً دماغ کا کام فکر سے کام لینا ہے اور پاؤں کا کام زمین پر چلنا ہے۔ ایک کا کام حکم دینا اور دوسرے کا حکم کی تعمیل کرنا ہے۔ محمود محمود ہے، ایاز ایاز۔ یا تو نہیں دیکھ رہا ہے کہ اسی تقسیم سے زندگی کا خارزار چمن بنا ہوا ہے؟''

(بقیہ پچھلے صفحہ کا)

سلطانیِ جمہور کا آتا ہے زمانہ — جو نقش کہن تم کو نظر آئے مٹا دو
جس کھیت سے دہقاں کو میسر نہ ہو روزی — اس کھیت کے ہر خوشہ گندم کو جلا دو

اس آخر الذکر شعر سے بھی بخوبی انداز ہو سکتا ہے کہ اقبال کس حد تک مارکسزم کے ساتھ چلنے کو تیار ہیں۔

حکیم فرنسوی کا مقصد یہ ہے کہ اعضاء کی طرح انسانی طبقوں میں تقسیم کار کا اصول کارفرما ہے اور اسی اصول کے تحت سرمایہ دار سرمایہ دار ہے۔ مزدور مزدور، اور اس تقسیم کار ہی سے زندگی میں حسن ہے لیکن مزدور اس فلسفے کے فریب میں نہیں آنا چاہتا اور صاف لفظوں میں حکیم فرنسوی کہتا ہے:

فریبی بہ حکمت مرا اے حکیم
کہ نتواں شکست ایں طلسم قدیم
مس خام را از زر اندودۂ
مرا خوئے تسلیم فرمودۂ
کند بحر را آبنایم اسیر
ز خارا برد تیشہ ام جوئے شیر
حق کوہ کن دادی اے نکتہ سنج
بہ پرویز پر کار و نابردہ رنج
خطا را بہ حکمت گرداں صواب
خضر را نہ گیری بہ دام سراب
بہ دوش زمیں بار سرمایہ دار
ندا رد گذشت از خود و خواب کار
جہاں راست بہروزی ازدست مزد
ندانی کہ ایں ہیچ کار است دزد
پے جرم او پوزش آوردۂ
بہ ایں عقل و دانش فسوں خوردۂ

جیسا کہ میں پہلے بیان کر چکا ہوں اقبال سرمایہ داری کے خلاف مزدور کی

بغاوت سے تو خوش تھے۔ لیکن اشتراکی نظام حکومت پر ان کا قطعی ایمان نہیں تھا۔ اقبال کے جن اشعار یا نظموں کو لے کر انہیں یا ان کی روح کو اشتراکی کے لقب سے نوازا جا رہا ہے وہ نظمیں ایک تو اس جذبہ بغاوت کا نتیجہ ہیں جو اقبال کے دل میں سرمایہ داری اور جاگیرداری کے خلاف سلگ رہا تھا۔ دوسرا انسان دوستی کا۔ اقبال چوں کہ عملی طور پر سیاست میں انھیں سرمایہ داروں اور جاگیرداروں کے ساتھ قدم بہ قدم چلنا تھا اس لیے ان کی شاعری میں یہ دبی ہوئی آگ اور تیزی سے بھڑکی ہے اور کہیں اس نے:

مشرق کے خداوند سفیدان فرنگی
مغرب کے خداوند درخشندہ فلزات
ظاہر میں تجارت ہے حقیقت میں جوا ہے
سود ایک کا لاکھوں کے لیے مرگ مفاجات
کب ڈوبے گا سرمایہ پرستی کا سفینہ
دنیا ہے تری منتظر روز مکافات

کا تلخ رنگ اختیار کیا ہے اور کہیں ''قسمت نامہ سرمایہ دار و مزدور'' کا طنزیہ انداز جس میں سرمایہ دار کی ''فیاضی'' اپنی انتہا کو پہنچ گئی ہے جب کہ وہ صرف زمین کو اپنی ملکیت بناتا ہے اور زمین سے لے کے آسمان تک ساری کائنات مزدور کو بخش دیتا ہے:

غوغائے کارخانہ آہنگری ز من
گلبانگ ار غنون کلیسا از ان تو
نخلے کہ شہ خراج برد می نہد ز من
باغ بہشت و سدرہ و طوبا ازان تو
تلخابہ کہ درد سر آر د ازانِ من

صہبائے پاک آدم و حوا ازان تو
مرغابی و تدر و وکبو تر ازان من
ظل ہماد شہپر عنقا ازان تو
ایں خاک وآں چہ در شکم او ازان من
وز خاک تا بہ عرش معلیٰ ازان تو

یہاں میں اشتراکیت کے موضوع پر اقبال کی ایک اور نظم ''نوائے مزدور'' کا ذکر بہت ضروری سمجھتا ہوں۔ یہ نظم علامہ نے اسی زمانے (یعنی 1922ء) میں کہی جب کہ انہوں نے ''خضر راہ'' کہی تھی اس لیے صرف یہی نہیں کہ دونوں نظموں میں ایک سا ولولہ، امنگ اور حوصلہ مندی نظر آتی ہے بلکہ اکثر مصرعوں کے مضمون بھی قریب قریب یکساں ہیں۔ ''خضر راہ'' اور ''نوائے مزدور'' ایسی نظمیں پڑھنے کے بعد اگر کوئی اقبال کو اشتراکی سمجھ بیٹھے تو یہ پڑھنے والے کی خطا نہیں بلکہ اس کا سبب کلام اقبال کی سحر انگیزی اور اثر آفرینی ہے:

زمردِ بندۂ کر پاس پوش و محنت کش
نصیب خواجہ ناکردہ کار رخت حریر 1
زخوئے فشانی دے لعل خاتم والی
ز اشک کودک من گوہر ستام امیر
ز خون من چوز لو فرہی کلیسا را
بہ زور بازوئے من دست سلطنت ہمہ گیر
خرابہ رشک گلستاں زگریہ سحرم

1۔ اے کہ تجھ کو کھا گیا سرمایہ دار حیلہ گر شاخ آہو پر رہی صدیوں تلک تیری برات

شباب لالہ و گل از طراوت جگرم
بیا کہ تازہ نوا می تراود از رگ ساز 1
مئے کہ شیشہ گدازد بہ ساغر اندازیم
مغان ودیر مغاں را نظام تازہ دہیم 2
بنائے میکدہ ہائے کہن براندازیم
ز رہزنان چمن انتقام لالہ کشیم
بہ بزم غنچہ و گل طرح دیگر اندازیم
بہ طوف شمع چو پروانہ زیستن تا کے 3
ز خویش ایں ہمہ بیگانہ زیستن تا کے

ورنہ اقبال کس حد تک اشتراکیت کو ایک مکمل یا جائز ضابطہ حیات سمجھے تھے اس کا انداز اس قسم کے اشعار سے ہوسکتا ہے:

زمام کار اگر مزدور کے ہاتھوں میں ہو پھر کیا
طریق کوہ کن میں بھی وہی حیلے ہیں پرویزی
جلال بادشاہی ہو کہ جمہوری تماشا ہو
جدا ہو دیں سیاست سے تو رہ جاتی ہے چنگیزی

اور جہاں تک اشتراکی انقلاب کا تعلق ہے اُس اشتراکی انقلاب کا جس نے ایک جہان کہنہ کو ختم کر دیا ہے اسے وہ ضمیر کی موت سے تعبیر کرتے ہیں:

1۔ آفتاب تازہ پیدا بطن گیتی سے ہوا
2۔ اُٹھ کہ اب بزم جہاں کا اور ہی انداز ہے — مشرق و مغرب میں تیرے دور کا آغاز ہے
3۔ کرمک ناداں طواف شمع سے آزاد ہو — اپنی فطرت کے تجلی زار میں آباد ہو

نہ ایشیا میں نہ یورپ میں سوز و ساز حیات
خودی کی موت ہے یہ اور وہ ضمیر کی موت
دلوں میں ولولہ انقلاب ہے پیدا
قریب آگئی شاید جہان پیر کی موت

اس سلسلے میں اقبال کی نظم ''موسیولینن وقیصرولیم'' اشتراکیت کے بارے میں اقبال کے نظریئے پر بھرپور روشنی ڈالتی ہے۔ اس نظم میں اقبال قیصرولیم کی زبانی یہ کہلواتے ہیں کہ غلامی انسان کی فطرت میں شامل ہے۔ جیسے برہمن کی فطرت میں بتوں کے طواف کا جذبہ۔ موسیولینن اس بات کا دعویٰ کرتا ہے:

غلام گرسنہ دیدی کہ بردرید آخر
قمیص خواجہ کہ رنگیں بہ خون مابود است
شرار آتش جمہور کہنہ ساماں سوخت
ردائے پیر کلیسا قبائے سلطاں سوخت

قیصرولیم اسے جواب دیتے ہیں:

اگر تاج کئی جمہور پوشد
ہماں ہنگامہ ہا در انجمن ہست
ہوس اندر دل آدم نہ میرد
ہماں آتش میان مرزغن ہست
عروس اقتدار سحر فن را
ہماں پیچاک زلف پر شکن ہست
نہ ماند ناز شیریں بے خریدار
اگر خسرو نہ باشد کوہ کن ہست

جیسا کہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے اقبال کو مارکسزم یا نئے روس میں جو خوبیاں نظر آئیں وہ یہ ہیں کہ یہ نظام ملوکیت 1 اور سرمایہ داری کا دشمن ہے اور اس میں محنت کش طبقے کے لیے مواقع موجود ہیں ورنہ مارکس کی جدلیاتی مادیت سے اقبال کو شدید اختلاف ہے۔ اقبال مارکسزم کی جگہ ایک ایسا نظام چاہتے ہیں جس میں ملوکیت، سرمایہ داری اور طبقہ واری کش مکش تو اسی طرح ناپید ہوں جس طرح مرکسزم میں ناپید ہیں لیکن اس کی بنیاد روحانیت پر ہو مادیت پر نہ ہو اور ایسا نظام اقبال کو صرف اسلام ہی میں نظر آتا ہے۔ چناں چہ ایک نظم ''اشتراکیت'' میں اس نظریئے کو وہ بڑے صاف لفظوں میں بیان کرتے ہیں:

قوموں کی روش سے مجھے ہوتا ہے یہ معلوم
بے سود نہیں روس کی یہ گرمی رفتار
اندیشہ ہوا شوخی افکار پہ مجبور
فرسودہ طریقوں سے زمانہ ہوا بے زار
انساں کی ہوس نے جنہیں رکھا تھا چھپا کر
کھلتے نظر آتے ہیں بتدریج وہ اسرار 2
قرآن میں ہو غوطہ زن اے مرد مسلماں
اللہ کرے تجھ کو عطا جدت کردار

1۔عرب خود را ز نور مصطفیٰ ﷺ سوخت چراغ مردۂ مشرق بر افروخت
ولیکن آں خلافت ساد گم کرد کہ اول مومناں را شاہی آموخت
(ارمغان حجاز)
خلافت بر مقام ماگواہی ست حرام است آں چہ بر ما بادشاہی است
ملوکیت ہمہ مکر است ونیرنگ خلافت حفظ ناموس الٰہی است

2۔اسرار سے مراد یہ نظریہ ہے کہ پیداوار کا انحصار سرمائے پر نہیں بلکہ محنت پر ہے۔

جو حرف قل العفو میں پوشیدہ ہے اب تک
اس دور میں شاید وہ حقیقت ہو نمودار

مجھے احساس ہے کہ یہ بحث خاصی طویل ہو گئی ہے اور اپنے اس نظریئے کی وضاحت میں کہ اقبال کو اسلامی اشتراکی کہنا اقبال، اسلام اور اشتراکیت تینوں کے ساتھ بے انصافی کرنے کے مترادف ہے۔ میں نے ضرورت سے زیادہ اقتباسات پیش کر دیئے ہیں لیکن اس کا سبب صرف یہی ہے کہ کہنے کو تو جواہر لال نہرو نے بھی کہہ دیا کہ:

> ''اقبال عمر کے آخری حصے میں زیادہ سے زیادہ سوشلزم کے قریب آ گئے۔''

آل احمد سرور اور عزیز احمد نے بھی انہیں مسلم سوشلسٹ لکھ دیا۔ سردار جعفری نے بھی لکھ دیا ہے کہ:

> ''انہوں نے 1937ء میں علی گڑھ میں اشتراکیت کے حق میں کچھ کہا تھا۔''

اور ڈاکٹر تاثیر نے بھی کہہ دیا ہے کہ:

> ''انہوں نے کئی موقعوں پر کھلے لفظوں میں یہ کہا تھا کہ ''اگر مجھے کسی مسلم ملک کا ڈکٹیٹر بنا دیا جائے تو پہلا کام جو میں کروں گا یہ ہو گا کہ اس ملک کو سوشلسٹ ملک بنا دوں گا۔''

لیکن اس دعوے کی تائید نہ اقبال کی نظم سے ہوتی ہے نہ ان کی نثر سے[1]۔

1۔ ایڈورڈ تھامس، جواہر لال نہرو اور کانٹ ویل آسمتھ نے تو یہاں تک لکھ دیا ہے کہ اقبال عمر کے آخری حصے میں مطالبہ پاکستان کے حامی نہیں رہ گئے تھے میں یہاں اس موضوع کو زیر بحث نہیں لاؤں گا۔ اگر چہ اس کا اقبال اور اشتراکیت کے ساتھ گہرا تعلق ہے۔ کیونکہ اقبال اگر واقعی اشتراکی بن چکے تھے تو ان کا مطالبہ پاکستان سے دستبردار ہونا لازمی تھا لیکن اقبال کی کوئی تحریر (نظم یا نثر) نہ تو ان کے اشتراکی (بقیہ اگلے صفحہ پر

'ضرب کلیم' اور ''ارمغان حجاز'' ان کی آخری کتابیں ہیں۔ ان میں کہیں تو ایسی بات نظر آجاتی جس سے آج قاری یہ اندازہ لگا سکتا کہ زندگی کے کسی دور میں اقبال اپنے پرانے خیالات سے تائب ہوگئے تھے۔ کیا ہم ''کارل مارکس کی آواز'' سے یہ اندازہ لگانے میں حق بجانب ہیں جس میں اقبال کہتے ہیں:

یہ علم و حکمت کی مہرہ بازی یہ بحث و تکرار کی نمائش
نہیں ہے دنیا کو اب گوارا پرانے افکار کی نمائش
تری کتابوں مین اے حکیم معاش رکھا ہی کیا ہے آخر
خطوط خم دار کی نمائش مریز و کج دار کی نمائش
جہان مغرب کے بت کدوں میں، کلیساؤں میں، مدرسوں میں
ہوس کی باریکیاں چھپاتی ہے عقل عیار کی نمائش

کہ اقبال مسلم سوشلسٹ بن چکے تھے یا مندرجہ ذیل شعر سے ہم اس نتیجے پر پہنچ سکتے ہیں کہ اقبال نے اسلام اور اشتراکیت کو ایک دوسرے سے ہم آہنگ کر دیا تھا؟

یہ وحی دہریت روس پر ہوئی نازل
کہ توڑ ڈال کلیسائیوں کے لات و منات

ڈاکٹر تاثیر مرحوم نے تو اس سلسلے میں خاصا خلط مبحث سے کام لیا ہے۔ لکھتے ہیں کہ:

''پیام مشرق'' میں اقبال لینن کو قیصر ولیم کی پست سطح پر لے آئے

(بقیہ پچھلے صفحہ کا) ہونے کی شہادت دیتی ہے۔ نہ اس بات کی کہ وہ مطالبہ پاکستان سے دستبردار ہو گئے تھے۔ ویسے میں یہ محسوس کرتا ہوں کہ اس مسئلے پر کھل کر بحث کرنے کی ضرورت ہے۔ تاکہ ہماری نئی نسل اقبال کے بارے میں کم از کم اس غلط فہمی کا شکار نہ ہو کہ اقبال نے اپنے دور کی اہم ہستیوں سے کہا کچھ اور، اور اپنی کتابوں میں لکھا کچھ اور۔

ہیں اور ''بال جبریل'' میں انھوں نے لینن کو ایک سنت کے روپ
میں پیش کیا ہے۔[1]''

ڈاکٹر تاثیر مرحوم کا اشارہ پہلی مثال میں نظم موسوم بہ ''موسیو لینن و قیصر ولیم'' کی طرف ہے اور دوسری مثال میں نظم موسوم بہ ''لینن خدا کے حضور میں'' کی طرف۔ اوّل تو پہلی نظم سے یہ اندازہ لگانا کہ قیصر ولیم کو اقبال نے کسی پست سطح پر رکھا ہے خواہ مخواہ کی کھینچا تانی ہے۔ اس نظم میں اقبال نے نہ تو قیصر ولیم کو کسی پست سطح پر دکھایا ہے اور نہ لینن کو۔ قیصر ولیم اور لینن پہلی جنگ عظیم کے دو کردار ہیں۔ ایک کے لیے جنگ زوال کا اور دوسرے کے لیے عروج کا باعث بنی۔ قیصر ولیم اس نظم میں لینن سے یہ کہتے ہیں کہ:

''یہ فرض کرنا کہ اشتراکی دور میں عوام غلامی سے آزاد ہو گئے ہیں
غلط ہے۔ دراصل وہ پہلے زار روس کے غلام تھے اب اشتراکیت
کے غلام ہیں۔''

اگر ہم یہ فرض بھی کرلیں کہ یہ اقبال کا اپنا نظریہ ہے اور انہوں نے اشتراکیت پر طنز کرنے کے لیے ایک شاعرانہ انداز بیان اختیار کیا ہے تو کیا اس طنز کی نشتریت اس نظم میں آ کر کم ہو جاتی ہے جس میں بقول ڈاکٹر تاثیر اقبال نے لینن کو ایک سنت کے روپ میں پیش کیا ہے؟ اشتراکی نظام حکومت پر اس سے بڑا طنز اور کیا ہو سکتا ہے کہ لینن خدا کے حضور میں پیش ہو اور وہاں یہ کہے:

1۔ کانٹ ویل اسمتھ نے اپنی کتاب ''ہندوستان اور پاکستان میں جدید اسلام'' میں ڈاکٹر تاثیر کا یہ فقرہ نقل کیا ہے لیکن اپنی طرف سے اس میں لفظ ''جہنم'' کا اضافہ کر دیا ہے اور فقرہ یوں مکمل کیا ہے کہ اقبال لینن کو جہنم میں قیصر کی سطح پر لے آئے ہیں۔ معلوم نہیں اسمتھ نے یہ لفظ ''جہنم'' کہاں سے شامل کیا ہے۔ کیونکہ یہ لفظ نہ تو کہیں اقبال کی نظم میں آیا ہے نہ ڈاکٹر تاثیر کی مذکورہ تحریر میں۔

اے انفس و آفاق میں پیدا ترے آیات
حق یہ ہے کہ ہے زندہ و پائندہ تری ذات
محرم نہیں فطرت کے سرود ازلی سے
بینائے کواکب ہو کہ دانائے نباتات
وہ قوم کہ فیضانِ سماوی سے ہے محروم
حد اس کے کمالات کی ہے برق و بخارات
ہے دل کے لیے موت مشینوں کی حکومت
احساس مروت کو کچل دیتے ہیں آلات
تو قادر و عادل ہے مگر تیرے جہاں میں
ہیں تلخ بہت بندۂ مزدور کے اوقات 1

1۔ ڈاکٹر تاثیر نے اپنی اس تحریر میں اس غلط مبحث کو اور بھی آگے بڑھایا ہے اور یہ کہنے کے بعد کہ اقبال کے نزدیک ایک سوشلسٹ ملک خودی کی نشوونما کے لیے بہتر مواقع پیدا کرسکتا ہے۔ انہوں نے اقبال کو سامراج، سرمایہ داری اور ہر قسم کے ذرائع استحصال کا دشمن ظاہر کیا ہے۔ یہاں تک تو خیر بات صحیح ہے۔ لیکن اس کے بعد ڈاکٹر تاثیر لکھتے ہیں کہ: ''خودی پر اس قدر زور دینے کا نتیجہ یہ ہوا کہ وہ بعض دفعہ ''شیطان'' اور اس کے زندہ نمونوں (مسولینی وغیرہ) کی بھی تعریف کر دیا کرتے تھے۔'' جہاں تک ابلیس کے جذبہ بغاوت کا تعلق ہے اقبال نے اسے سراہا ہے اور یہ اقبال کی شاعری کا ایک بہت ہی نمایاں پہلو ہے۔ ''میں کھٹکتا ہوں دل یزداں میں کانٹے کی طرح'' اور ''رجیم و کافر و طاغوت خوانند'' اس کی روشن مثالیں ہیں۔ لیکن یہ کہنا کہ اقبال شیطان کے زندہ نمونوں مثلاً مسولینی وغیرہ کی تعریف کر دیا کرتے تھے۔ فکر اقبال کے بے احتیاط مطالعے کا نتیجہ ہے۔ اقبال نے مسولینی پر دو نظمیں کہی ہیں۔ ایک ''بال جبریل'' میں ہے۔ دوسری ''ضرب کلیم'' میں (یہاں میں ان نظموں کی بات نہیں کر رہا ہوں جن میں محض مسولینی کا کا ذکر موجود ہے مثلاً ''اپنے سینا'' (18 اگست 1935ء) ''تہذیب کا کمال شرافت کا ہے زوال''

غارت گری جہاں میں ہے اقوام کی معاش — ہر گرگ کو ہے برۂ معصوم کی تلاش

یا

(بقیہ اگلے صفحہ پر)

یہ تو لینن نہ ہوا ونوبا بھاوے کی طرح کا کوئی سادھو ہوا۔

یہاں علامہ اقبال کا ایک خط جو انہوں نے مسٹر جناح کو 28 مئی 1937ء کو لکھا نقل کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے جو دولت کی غیر مساوی تقسیم کے متعلق ان کے خیالات پر خاصی روشنی ڈالتا ہے۔ اسے اب چاہے کوئی اشتراکیت سمجھ لے یا اشتمالیت لیکن خط کے الفاظ یہ ہیں:

> ''روٹی کا مسئلہ روز بہ روز زیادہ اہمیت اختیار کرتا جا رہا ہے اور مسلمان یہ محسوس کرنے لگا ہے کہ وہ گزشتہ دو سو برس سے بتدریج نیچے گرتا چلا جا رہا ہے۔ مسلمان کے خیال میں اس کا افلاس ہندو ساہوکاروں اور سرمایہ داروں کی کوششوں کا نتیجہ ہے۔ یہ پہلو ابھی اس کی آنکھوں سے اوجھل ہے کہ اس افلاس کی ایک بہت بڑی وجہ بدیشی حکومت بھی ہے۔ تاہم زود یا بہ دیر اس حقیقت کا

(بقیہ پچھلے صفحہ کا)

کون بحر روم کی موجوں سے ہے لپٹا ہوا
گاہ بالدچوں صنوبر گاہ نالدچوں رباب

بال جبریل والی نظم اس وقت کہی گئی جب مسولینی اپنی جہدوجہد سے اٹلی کا ڈکٹیٹر بنا۔ اس وقت تک اس کا کوئی شیطانی روپ دنیا پر ظاہر نہیں ہوا تھا۔ اس کا شیطانی روپ دنیا پر اس وقت ظاہر ہوا جب اس نے لیے سینیا پر حملہ کیا۔ اس وقت اقبال نے مسولینی کے پردے میں اس ساری غارت گری اور آدم کشی کو اپنا ہدف بنایا جو مغربی اقوام کا شیوہ رہی ہے۔ مسولینی نے جب لیے سینیا پر حملہ کیا تو لیگ آف نیشنز نے اٹلی پر اقتصادی پابندیاں لگانے کا فیصلہ کیا جس کے جواب میں مسولینی خداوندانِ لیگ سے کہتا ہے ۔

میرے سودائے ملوکیت کو ٹھکراتے ہو تم
تم نے کیا توڑے نہیں کمزور قوموں کے زجاج

آل سیزر چوب نے کی آبیاری میں رہے
اور تم دنیا کی بنجر بھی نہ چھوڑو بے خراج

تم نے لوٹے بے نوا صحرا نشینوں کے خیام
تم نے لوٹی کشت دہقاں تم نے لوٹے تخت وتاج

پردۂ تہذیب میں غارت گری آدم کشی
کل روا رکھی تھی تم نے میں روا رکھتا ہوں آج

احساس اسے ہو کر رہے گا۔ جہاں تک جواہر لال کے اس سوشلزم کا تعلق ہے جس کی بنیاد دہریت پر ہے مسلمان اس کی طرف چنداں توجہ نہیں کریں گے۔ اب سوال یہ رہ جاتا ہے کہ پھر مسلمانوں کا افلاس دور کرنے کی اور تدبیر کیا ہو سکتی ہے۔ یاد رکھیے! مسلم لیگ کے سارے مستقبل کا انحصار صرف اس بات پر ہے کہ لیگ اس سوال کا کوئی تسلی بخش حل تلاش کرے اگر لیگ ایسا کوئی حل تلاش کرنے میں کامیاب نہ ہوئی تو مسلمان عوام حسب سابق لیگ سے بے تعلق اور غافل رہیں گے۔"

7 اکتوبر 1937ء کو آپ نے مسٹر جناح کے نام مسئلہ فلسطین کے بارے میں جو خط لکھا اس کا متن یہ ہے:

"مسئلہ فلسطین نے مسلمانوں کو سخت پریشان کر رکھا ہے۔ ......
ذاتی طور پر میں ایک ایسے مسئلے کی خاطر جس کا تعلق اسلام اور ہندوستان کے ساتھ ہے۔ جیل جانے کو تیار ہوں۔ مشرق کے دروازے پر مغربی استعمار کے اس اڈے کی تعمیر اسلام اور ہندوستان دونوں کے لیے خطرے کا باعث ہے۔"

ڈاکٹر عاشق حسین بٹالوی اپنی کتاب "اقبال کے آخری دو سال" میں لکھتے ہیں:

"جب 26 جنوری کو ہائیکورٹ کے فل بنچ نے مسجد شہید گنج کی اپیل خارج کر دی تو مسلمانوں میں سخت ہیجان پیدا ہو گیا تھا اور بڑے بڑے احتجاجی جلوس نکلنا شروع ہو گئے تھے۔ اسی شام غلام رسول خان نے ڈاکٹر صاحب کی خدمت میں حاضر ہو کر عرض کیا

کہ اب کیا کرنا چاہیے تو ڈاکٹر صاحب رو پڑے اور کہنے لگے:

''مجھ سے کیا پوچھتے ہو۔ میری چارپائی کو اپنے کندھوں پر اٹھاؤ اور اس طرف لے چلو جدھر مسلمان جا رہے ہیں۔ اگر گولی چلی تو میں بھی ان کے ساتھ مروں گا۔''

آخر الذکر خط اور بیان کا تعلق اقبال کے نظریہ اشتراکیت کے ساتھ تو نہیں ہے لیکن ان سے یہ تو ظاہر ہو جاتا ہے کہ آخر دم تک اقبال اپنے ہی نظریئے کے مطابق مسلمانوں کے مفاد کے بارے میں سوچتے رہے۔ خواہ وہ ان کا معاشی مسئلہ ہو خواہ مذہبی۔ یہاں میرا اعتراض اس بات پر نہیں کہ اقبال ایسا کیوں سوچتے رہے بلکہ میرا اعتراض اقبال کے ان ناقدین پر ہے جو اقبال کو غلط رنگ میں پیش کرنے کی کوشش کرتے رہے ہیں۔ اقبال کے پیش نظر اگر معاشی، عمرانی اور مذہبی مسائل رہے ہیں اور ان کا حل انہوں نے اشتراکی نظام سے باہر ڈھونڈنے کی کوشش کی ہے تو اس سے ان کی شاعرانہ یا مفکرانہ عظمت پر کوئی حرف نہیں آتا اور نہ ہی ہم سردار جعفری کے ہم خیال ہو کر اس نتیجے پر پہنچ سکتے ہیں کہ اقبال شاعر بڑے ہیں اور فلسفی چھوٹے۔ اقبال شاعر تو یقیناً بہت بڑے ہیں۔ اتنے بڑے کہ آج تک اردو کا کوئی شاعر ان کی بلندی تک نہیں پہنچ سکا لیکن اقبال مفکر بھی چھوٹے نہیں ہیں۔ ان کا اپنا ایک انداز فکر ہے۔ یہ الگ بات ہے کہ ہمارے بعض نقاد اس انداز فکر سے متفق نہیں ہیں لیکن ایک سوال یہ بھی ہے کہ ان کی نثری تصانیف پر جس میں انہوں نے وضاحت سے اپنا نظام فکر پیش کیا ہے کھل کر بحث ہوئی بھی کہاں ہے۔

اقبال نے اگر مشرقی اور مغربی مفکرین کے خیالات کو اپنایا ہے تو اسی حد تک جس حد تک وہ انہیں قابل قبول تھے۔ اس حد کے بعد انہوں نے اپنا راستہ الگ اختیار کیا۔ مغربی خیالات کو جانچنا، پرکھنا اور انہیں اپنانا یا رد کرنا کسی بھی فن کار کی عظمت کی

دلیل ہے۔ اس کے علی الرغم ان سے آنکھیں بند رکھنا یقیناً چھوٹے پن کا ثبوت ہے۔ اقبال نے مغربی خیالات کی گہرائی میں اتر کر اور کہیں انہیں قبول کر کے اور کہیں رد کر کے اپنے اوریجنل مفکر ہونے کا ثبوت دیا ہے۔ ہاں کانٹ ویل اسمتھ کی اس بات کی مکمل تردید شاید مشکل ہو کہ جدید سائنس یا جدید سماجیات کے بارے میں اقبال کی وہ واقفیت نہ تھی جو جدید فلسفے کے بارے میں تھی۔ اصل میں فلسفے کے مطالعے نے انہیں اتنی مہلت ہی نہ دی کہ وہ موجودہ اقتصادی اور سماجی رشتے پر اس توجہ سے غور کرتے جس توجہ سے انہوں نے فلسفیانہ مسائل پر غور کیا تھا۔ غالباً اسی بنا پر کانٹ ویل اسمتھ نے لکھا ہے کہ:

> ''اقبالؔ نے خیالات سے خیالات حاصل کیے نہ کہ واقعات سے۔ ان کے خیالات صحیح تھے لیکن انہیں یہ خبر نہ تھی کہ وہ کون سے ٹھوس واقعات ہیں جنہوں نے ان خیالات کو صحیح بنایا ہے۔''

کانٹ ویل اسمتھ کے الفاظ میں:

> ''اقبال اقتصادیات اور سماجیات سے بھی ناواقف تھے اور اسی ناواقفیت کی بنا پر وہ ہندوستان اور اسلام میں ان جماعتوں کو نہ پہچان سکے جو دراصل انہیں کے مقاصد کی ترجمانی کر رہی تھیں۔ اپنی عملی زندگی میں انہوں نے انہیں جماعتوں کی مخالفت کی اور ان جماعتوں کی حمایت کی جو ان کے مقاصد کے خلاف کام کر رہی تھیں۔''

لیکن اقبال پر یہ اعتراض کرتے وقت اسمتھ یہ بات بھول جاتے ہیں کہ اقبالؔ کے سامنے مسلمانوں کے بہبود کا ایک اپنا تصور تھا۔ پہلے تو اقبال کو کھینچ تان کے سوشلسٹ ثابت کرنا اور پھر ان کے سوشلزم پر اعتراض کرنا اور یہ کہنا کہ وہ سوشلزم کے

بارے میں یہ نہیں جانتے تھے اور وہ نہیں جانتے تھے ایک مہمل قسم کی تنقید ہے۔ اسمتھ اس حقیقت کو تسلیم کیوں نہیں کرتے کہ صحیح یا غلط، اقبال مسلمانوں کے مسائل کا علاج سوشلزم کو نہیں بلکہ اسلام کو سمجھتے تھے اور اسلام بھی وہ نہیں جو مولانا ابوالکلام آزاد نے پیش کیا بلکہ وہ جو خود اقبال نے پیش کیا۔

اقبال نے اگر کارل مارکس کو پیغمبر کہا ہے تو یہ بھی دیکھنا چاہیے کہ اسے پیغمبر بے جبرئیل اور پیغمبر حق ناشناس کہا ہے اور اگر اس کی تصنیف ''سرمایہ'' کو کوئی اہمیت دی ہے تو یہ کہہ کر کہ:

نیست پیغمبر و لیکن دربغل دارد کتاب

اقبال اگر ملوکیت کے خلاف تھے تو یہ فرض کر لینا ایک خوش اعتقادی سے زیادہ حیثیت نہیں رکھتا کہ وہ اشتراکیت کے حق میں تھے۔ ''جاوید نامہ'' میں کس قدر کھل کر انہوں نے دونوں نظریات پر تنقید کی ہے:

صاحب سرمایہ از نسل خلیل — یعنی آں پیغمبر بے جبرئیل
زانکہ حق در باطل او مضمر است — قلب او مومن دماغش کافر است
غربیاں گم کردہ اند افلاک را — درشکم جویند جان پاک را
رنگ و بو از تن نگیرد جان پاک — جز بہ تن کارے نہ دارد اشتراک
دینِ آں پیغمبر حق ناشناس — بر مساوات شکم دارد اساس

تا اخوت را مقام اندر دل است
بیخ او در دل نہ در آب و گل است

ہم ملوکیت بدن را آفر بہی است — سفیۂ بے نور او از دل تہی است
مثل زنبورے کہ برگل می چرد — برگ را بگزارد و شہدش برد
شاخ و برگ و رنگ و بوئے گل ہماں — بر جمالش نالہ بلبل ہماں

از طلسم رنگ و بوئے او گذر | ترک صورت گوی دور معنی نگر

مرگ باطن گرچہ دیدن مشکل است
گل خواں اورا کہ در معنی گل است

ہر دو را جاں ناصبور و ناشکیب | ہر دو یزداں ناشناس آدم زفریب
زندگی ایں را خروج آں را خراج | درمیانِ ایں دو سنگ آدم زجاج
ایں بہ علم و دین و فن آرد شکست | آں برو جاں راز تن ناں رابہ دست
غرق دیدم ہر دو را در آب و گل | ہر دو را تن روشن و تاریک دل

زندگانی سوختن با ساختن
در گلے تخم دلے انداختن

صرف یہی کہ اقبال اشتراکیت اور ملوکیت دونوں کو ایک ہی سطح پر رکھ کر روشن تن اور تاریک دل کہتے ہیں اور یہ چاہتے ہیں کہ اخوت کا مقام دل میں ہو نہ کہ آب و گل میں اور اسی نظریئے کی وضاحت کے لیے وہ اشتراکیت اور ملوکیت پر شدید نکتہ چینی کے فوراً بعد محکمات عالم قرآنی کا باب لاتے ہیں اور خلافت آدم، حکومت الٰہی، ارض ملک خدا است اور حکمت خیر کثیر است کی وضاحت کرتے ہیں تاکہ اشتراکیت اور اسلام کا فرق پوری طرح واضح ہو جائے۔ صرف یہی نہیں بلکہ جمال الدین افغانی کی طرف سے روس کو مسلمان بن جانے کا پیغام بھی دلواتے ہیں:

تو کہ طرح دیگرے انداختی | دل ز دستور کہن پرداختی
ہمچو ما اسلامیاں اندر جہاں | قیصریت را شکستی استخواں
تو بہ جاں افگندۂ سوزے دگر | در ضمیر تو شب و روزے دگر
کردۂ کار خداونداں تمام | بگذر از لا ، جانب اِلّا خرام
درگزر از لا اگر جوئندۂ | تا رہ اثبات گیری زندۂ

اے کہ می خواہی نظام عالمے
جستۂ او را اساس محکمے؟ 1

اس سوال کے بعد جمال الدین افغانی روس سے سوال کرتے ہیں کہ لا قیصر و کسریٰ کا مژدہ کس نے دیا۔ جواب ظاہر ہے کہ قرآن اور اسلام نے اور بہ قول اقبال:

چیست قرآں خواجہ را پیغام مرگ
دستگیر بندۂ بے ساز و برگ

ان اشعار کی موجودگی میں کانٹ ویل اسمتھ کا اقبال پر یہ اعتراض کرنا کہ اقبال اصول کی وضاحت میں انتہائی جدید ہیں اور انہیں عملی صورت دینے کا وقت آتا ہے تو اُن کے قدم لڑکھڑا جاتے ہیں۔ چنداں اہمیت نہیں رکھتا۔ کسی بھی سوشلسٹ کی

1۔ ہمچناں بینی کہ در دور فرنگ بندگی با خواجگی آمد بہ جنگ
روس را قلب و جگر گردیده خوں از ضمیرش حرف لا آمد بروں
آں نظام کہنہ را برہم زد است تیز نیشے بر رگِ عالم زد است
کرده ام اندر مقاماتش نگہ لاسلاطین، لاکلیسا لا الہ
نار او در تند باد. لابماند مرکب خود را سوئے الا نراند
آیدش روزے کہ از زور جنوں خویش را زیں تند باد آرد بروں
در مقام لا نیاساید حیات سوئے الامی خرامد کائنات
لا و اِلّا سازد برگ امتاں نفی بے اثبات مرگ امتاں
در محبت پختہ کے گردد خلیل تانہ گردد لا سوئے الا دلیل
اے کہ اندر حجرہ سازی سخن نعرۂ لا پیش نمرودے بزن
ایں کہ می بینی نیرزد باد و جو از جلال لا الٰہ آگاہ شو
ہر کہ اندر دست. او شمشیر لاست جملہ موجودات را فرماں رواست
(پس چہ باید کرد اے اقوام شرق)

طرف سے اقبال کے مقصد حیات کو غلط تو قرار دیا جاسکتا ہے لیکن ایک ایسا مقصد ان کی حیات سے وابستہ کر کے جو دراصل ان کا مقصد حیات نہیں ہے ان کے بارے میں یہ کہنا کہ:

''جذباتی اعتبار سے وہ سوشلسٹ تھے۔''

''ذہنی اعتبار سے وہ سوشلسٹ نہیں تھے۔''

''وہ تجزیاتی طور پر یہ جانتے تھے کہ سرمایہ داری میں کیا خرابی ہے۔''

''انہوں نے اشتراکیت کے بارے میں مختلف قسم کا اظہار کیا ہے۔''

''اُن کی تحریروں سے سوشلسٹ قسم کا تاثر جھلکتا ہے۔''

''آخر میں انہوں نے کئی اشتراکیانہ نظمیں کہیں اور انہوں نے مغربی تہذیب کی مخالفت میں کارل مارکس کا نام استعمال کیا۔''

''لیکن بنیادی بات یہ ہے کہ انہیں اس بات کا علم ہی نہیں تھا کہ اشتراکیت کیا ہے۔''

بالکل بے سروپا باتیں ہیں اور ایک ایسے طالب علم کی جو صدق دل سے اقبال کا مطالعہ کرنا چاہتا ہے کوئی رہنمائی نہیں کرتیں۔ اقبال کے بارے میں یہ کہنا کہ وہ یہ نہیں جانتے تھے کہ اشتراکیت کیا ہے اور پھر ان کے کلام کو ''اشتراکیانہ'' قرار دے کر اس پر بحث کرنا اقبال کو اُن کی شخصیت سے باہر لے جا کے دیکھنے کی کوشش ہے۔ کسی بھی فن کار کا مطالعہ اس کی شخصیت سے باہر جا کر نہیں کیا جاسکتا۔

''جاوید نامہ'' تو خیر 1933ء کی کتاب ہے۔ ''ارمغان حجاز'' علامہ اقبال کے انتقال کے بعد منظر عام پر آئی اور اس میں 1935ء کے بعد کا کلام بھی ہے۔ اس

کتاب کے حصہ اردو میں پہلی نظم ہے۔ ''ابلیس کی مجلس شوریٰ'' اس نظم میں اقبال اپنے اس موقف پر پوری طرح قائم ہیں کہ مسائل حیات کا حل اسلام کے ہاتھ میں ہے سوشلزم یا کمیونزم کے ہاتھ میں نہیں۔ ابلیس نے ابتدا ہی میں دنیا کو ''عناصر کا پرانا کھیل'' کہہ کر اور یہ کہہ کر کہ کارساز نے اس کا نام جہان کاف و نون رکھا تھا نظریۂ اسلام کی مخالفت کی ہے۔ یہ صحیح ہے کہ ابلیس ان باتوں کا بیک وقت دعویٰ کرتا ہے کہ:

میں نے دکھلایا فرنگی کو ملوکیت کا خواب
میں نے توڑا مسجد و دیر و کلیسا کا فسوں
میں نے ناداروں کو سکھلایا سبق تقدیر کا
میں نے منعم کو دیا سرمایہ داری کا جنوں

لیکن نظم کے گہرے مطالعے سے یہ حقیقت روز روشن کی طرح آشکارا ہو جاتی ہے کہ ابلیس اپنا دشمن اوّل اشتراکیت کو نہیں بلکہ اسلام کو سمجھتا ہے۔ اس تمثیلی نظم میں ابلیس کا دوسرا مشیر پہلے مشیر سے جمہوریت کے بارے میں سوال کرتا ہے:

خیر ہے سلطانی جمہور کا غوغا کہ شر

پہلا مشیر اسے بتاتا ہے کہ یہ جمہوریت تو دراصل ملوکیت ہی کا ایک پردہ ہے۔ اس سے ہمیں کیا خطر ہو سکتا ہے۔1

ہم نے خود شاہی کو پہنایا ہے جمہوری لباس
جب ذرا آدم ہوا ہے حق شناس و حق نگر

1۔ ہے وہی سازِ کہن مغرب کا جمہوری نظام
جس کے پردوں میں نہیں غیر از نوائے قیصری
دیو استبداد جمہوری قبائیں پائے کوب
تو سمجھتا ہے یہ آزادی کی ہے نیلم پری
مجلس آئین و اصلاح و رعایات و حقوق
طب مغرب میں مزے میٹھے اثر خواب آوری
گرمی گفتار اعضائے مجالس الامان
یہ بھی اک سرمایہ داروں کی ہے جنگ زرگری
(بانگ درا)

کاروبار شہر یاری کی حقیقت اور ہے
یہ وجود میر و سلطاں پر نہیں ہے منحصر

تیسرا مشیر اس بات پر بڑے اطمینان کا اظہار کرتا ہے کہ جمہوری نظام میں روح ملوکیت باقی ہے لیکن وہ روس میں اشتراکیت کے عروج پر بہت پریشان ہے۔ چناں چہ اس پریشانی کا اظہار کرتے ہوئے وہ کہتا ہے:

روح سلطانی رہے باقی تو پھر کیا اضطراب
ہے مگر کیا اس یہودی کی شرارت کا جواب
وہ کلیم بے تجلی وہ مسیح بے صلیب
نیست پیغمبر و لیکن در بغل دارد کتاب
کیا بتاؤں کیا ہے کافر کی نگاہ پردہ سوز
مشرق و مغرب کی قوموں کے لیے یوم حساب
اس سے بڑھ کر اور کیا ہوگا طبیعت کا فساد
توڑ دی بندوں نے آقاؤں کے خیموں کی طناب

چوتھا مشیر اس کو بتاتا ہے کہ اس یہودی یعنی کارل مارکس کی تعلیم اور سیاست کا توڑ مسولینی ہے جو پھر بحیرہ روم کے چاروں طرف اپنا اقتدار قائم کرنے کے لیے کوشاں ہے۔ یہ سن کر تیسرا مشیر مسولینی کو ناعاقبت اندیش کے لقب سے نوازتا ہے کہ یہ اشتراکیت کا کیا توڑ پیدا کر سکتا ہے۔ اس نے تو اپنے طرز عمل سے مغربی سیاست کو بالکل بے نقاب کر دیا ہے۔ اب پانچواں مشیر ذرا کھل کر سیاسیات مشرق و مغرب پر بات کرتا ہے اور پوری شدت کے ساتھ اشتراکیت کو اپنی تنقید کا ہدف بناتا ہے اور کہتا ہے کہ اب کارل مارکس نے جس فتنے کی بنیاد ڈالی ہے اس کی بدولت باقی تمام نظام درہم برہم ہو جائیں گے اور انجام کار اشتراکیت ہی اشتراکیت ساری دنیا پر غالب آجائے گی۔

اس کے بعد ابلیس خود ساری صورت حال پر تبصرہ کرتا ہے اور ایک ایک مشیر کی بات کا ''سوچ سمجھ کر'' جواب دیتا ہے اور ان سے کہتا ہے:

دست فطرت نے کیا ہے جن گریبانوں کو چاک
مزد کی منطق کی سوزن سے نہیں ہوتے رفو
کب ڈرا سکتے ہیں مجھ کو اشتراکی کو چہ گرد
یہ پریشاں روز گار، آشفتہ مغز، آشفتہ مو

گویا اشتراکی نظام کے معرض وجود میں آجانے سے بالکل کوئی تشویش نہیں ہے بلکہ

ہے اگر مجھ کو خطر کوئی تو اس امت سے ہے
جس کی خاکستر میں ہیں اب تک شرار آرزو
خال خال اس قوم میں اب تک نظر آتے ہیں وہ
کرتے ہیں اشک سحرگاہی سے جو ظالم وضو

ابلیس یہاں آکر اپنی گفتار کو مبہم نہیں رہنے دیتا اور بڑی وضاحت سے کہتا ہے۔

جانتا ہے جس پہ روشن باطنِ ایام ہے
مزدکیت فتنہ فردا نہیں اسلام ہے

یہاں تیسرے مشیر کے اس اضطراب آمیز اظہار خیال
اس سے بڑھ کر اور کیا ہوگا طبیعت کا فساد
بادشاہوں کی نہیں اللہ کی ہے یہ زمیں [1]

1۔ یہاں اقبال ایک طرح سے زمین کی ملکیت کے بارے میں اشتراکیت پر اسلام کی برتری ظاہر کر رہے ہیں۔

اسی طرح ساری نظم ابلیس کی اس پریشانی کی تصویر ہے جو اسلام کے سبب سے اس کے دل و دماغ میں موجود ہے۔ چناں چہ وہ اپنے مشیروں کو یہ مشورہ دیتا ہے۔

ہے وہی شعر و تصوف اس کے حق میں خوب تر
جو چھپادے اس کی آنکھوں سے تماشائے حیات
ہر نفس ڈرتا ہوں اس امت کی بیداری سے میں
ہے حقیقت جس کے دیں کی احتساب کائنات
مست رکھ کر ذکر و فکر صبح گاہی میں اسے
پختہ تر کر دو مزاج خانقاہی میں اسے

اقبال کے ان اشعار کی روشنی میں زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ اقبال مغربی یورپ کے جمہوری نظام پر اشتراکی نظام کو ترجیح دیتے ہیں لیکن اشتراکی نظام کے مقابلے میں اسلام کو بدرجہا بہتر نظام سمجھتے ہیں اس لیے کانٹ ویل اسمتھ اور ان کے ہم خیال سوشلسٹ نقاد اقبال کو سوشلسٹ کہہ کر اُن پر اسلامی سوشلسٹ ہونے کا اتہام لگانے کے عوض اگر اقبال کو سوشلسٹ نہیں بلکہ مسلمان تسلیم کریں تو خلط مبحث کا بڑی حد تک خاتمہ ہو جائے گا۔ اس صورت میں سوشلسٹ طرز فکر کے نقادوں کے اعتراض کی نوعیت بھی بڑی حد تک بدل جائے گی۔ انہیں اس بات کا تو حق ہو گا کہ اسلام کے مقابلے میں اشتراکی نظام کو بہتر قرار دیں لیکن یہ کہنے کی گنجائش نہیں ہوگی کہ اقبال تھے تو سوشلسٹ لیکن وہ سوشلزم کی حقیقت سے بے خبر تھے۔

اقبال اور نیٹشے

(Iqbal & Nietzsche)

مغربی مفکریں میں نیٹشے کا اثر کلام اقبال پر بظاہر بہت نمایاں نظر آتا ہے او اقبال کے نقادوں نے اس اثر کا ذکر اکثر اپنی تحریروں میں کیا ہے۔ نیٹشے کے افکار کے تاثر کے علاوہ جن کی جھلک جابجا کلام اقبال میں نظر آتی ہے اقبال نے نیٹشے کا ذکر بھی اپنے کلام میں متعدد موقعوں پر کیا ہے۔ ''پیام مشرق'' میں نیٹشے کا ذکر اُس کے نام کے زیرِعنوان چار بار آیا ہے۔ ایک بار تو شوپن ہاءَر کے تعلق سے ؎

سوز فغان او بہ دل ہد ہدے گرفت
بانوک خویش خار زاندام او کشید
گفتش کہ سود خویش زجیب زیاں برآر[1]
گل از شگاف سینہ زر ناب آفرید

1۔ اے متاع درد در بازار جاں انداختہ گوہر ہر سود در جیب زیاں انداختہ
(عرفی)

درماں ز درد ساز اگر خستہ تن شدی
خوگر بہ خار شو کہ سراپا چمن شوی

ایک اور قطعہ یہ ہے:

گر نوا خواہی ز پیش او گریز
در نئے کلکش غریو تندر است
نیشتر اندر دل مغرب فشرد
دستش از خون چلیپا احمر است
آں کہ بر طرح حرم بت خانہ ساخت
قلب او مومن دماغش کافر است 1
خویش را در نار آں نمرود سوز
زاں کہ بستان خلیل از آذر است

اس قطعے کے ساتھ ہی علامہ اقبال لکھتے ہیں:

''نیٹشے نے مسیحی فلسفہ اخلاق پر زبردست حملہ کیا ہے۔ اس کا دماغ اس لیے کافر ہے کہ وہ خدا کا منکر ہے مگر بعض اخلاقی نتائج میں اس کے افکار مذہب اسلام کے بہت قریب ہیں۔ ''قلب او مومن دماغش کافر است''۔ نبی کریم ﷺ نے اس قسم کا جملہ امیہ ابن الصلّت (عرب شاعر) کی نسبت کہا تھا۔ ''امن لسانہٗ و کفر قلبہٗ''

نیٹشے (1900-1844) جس زمانے میں پیدا ہوا وہ یورپ کی اقتصادی

1۔ یہ مصرع اقبال نے کارل مارکس کے بارے میں بھی دہرایا ہے:
زاں کہ حق در باطل او مضمر است   قلب او مومن دماغش کافر است

خوش حالی اور سیاسی عروج کا دور تھا۔ یورپی ممالک ایشیا اور افریقہ میں نئے نئے ممالک پر قابض ہو رہے تھے اور ان دونوں براعظموں کی دولت سے اپنے خزانے بھر رہے تھے لیکن اس خوش حالی کے ساتھ یورپ کا صنعتی انقلاب سارے یورپ کے لیے نئے نئے مسائل بھی لے آیا۔ کارخانوں کے قیام کی بدولت بھاری تعداد میں آبادیاں ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہوئیں۔

اس صورت حال نے زندگی کی ہم آہنگی اور انضباط کو درہم برہم کر دیا۔ نیٹشے نے اپنی تحریروں میں جگہ جگہ زندگی کے اس عدم توازن کا ذکر کیا ہے اور زندگی کی ان قدروں کو جو نئے حالات کے ساتھ قدم بہ قدم نہیں چل سکتیں اپنی تنقید کا نشانہ بنایا ہے۔ اصل میں نیٹشے نے زندگی کو ایک فلسفی کے نقطہ نگاہ سے نہیں بلکہ ایک روشن ضمیر رشی منی کی حیثیت سے دیکھا۔

اس نے انسان کے مسائل کو سمجھنے اور سمجھانے میں نظری دلیلوں اور خشک منطق سے کام نہیں لیا بلکہ زندگی کے توازن میں انسان کے دکھوں کا حل ڈھونڈنے کی کوشش کی اور بنی نوع انسان کے مستقبل کی بہتری کی خاطر اپنے نظریات اور اپنی تحریروں میں خون جگر صرف کیا۔ اقبال نے اس کے متعلق ایک عجیب وغریب بات دو فقروں میں لکھی ہے۔ اپنے اس شعر ؎

اگر ہوتا وہ مجذوب فرنگی اس زمانے میں
تو اقبال اس کو سمجھاتا مقام کبریا کیا ہے

میں ''مجذوب فرنگی'' کی وضاحت کرتے ہوئے علامہ لکھتے ہیں:

''جرمنی کا مشہور مجذوب فلسفی نطشہ جو اپنے قلبی واردات کا صحیح اندازہ نہ کر سکا اور اُس کے فلسفیانہ افکار نے اسے غلط راستے پر ڈال دیا۔''

اس حقیقت کو جاننے کے لیے کہ اقبال نے نیٹشے کے کن نظریات کو قبول کیا اور کن نظریات کو رد کیا۔ یہ فقرہ ایک چراغ راہ کی حیثیت رکھتا ہے۔ اقبال نیٹشے کے قلبی واردات کے قائل ہیں لیکن اس کے فلسفیانہ افکار اسے جس راستے پر لے گئے وہ اقبال کی نظر میں صحیح راستہ نہیں تھا۔

اصل میں نیٹشے کا فکر و نظر مابعد الطبیعیات کے مسائل کو پیچھے چھوڑ کر اسے نفسیات کی اس گہری دنیا میں لے گیا جہاں انسان اپنے اندر ہی علت العلل حقیقت کا مشاہدہ کرنے کی شدت سے آرزو کرتا ہے۔ مادیت کے بوجھ تلے دبے ہوئے یورپ میں نیٹشے ایک حیرت انگیز شخصیت تھا۔ وہ اپنے وقت کا ایک صوفی تھا۔ روحانی کیفیات سے لبریز اور اسے اس کا پوری طرح احساس تھا۔

نیٹشے نے ایک ایسے مذہبی گھرانے میں جنم لیا تھا جو نسلاً بعد نسل پادریوں کا گھرانہ چلا آتا تھا۔ گویا تبلیغی جوش نیٹشے کو وراثت میں ملا تھا اور وہ عمر کے آخری حصے تک ایک مبلغ رہا۔

یہ الگ بات ہے کہ یہ جذبہ تبلیغ پہلے عیسائیت کے حق میں استعمال ہوا۔ بعد میں اس کے خلاف ول ڈیوران لکھتا ہے کہ:

> ''اگر نیٹشے کے رگ و پے میں وہ اخلاقی قوت نہ ہوتی جو عیسائیت ہی کی بدولت اسے ملی تو وہ عیسائیت پر کبھی پے بہ پے حملے نہ کر سکتا تھا۔ یہ کتنی عجیب بات ہے کہ جس زمانے میں عیسائیت اس کے ہدف تنقید کا نشانہ تھی جنودا میں اس کا نام ایک سنت اور مہاتما کے طور پر لیا جاتا تھا۔ نیٹشے کی ماں ایک متقی اور پرہیز گار خاتون تھی اور اخلاق اور مذہب کے معاملات میں سخت محتاط زندگی بسر کرتی تھی۔ ماں کی اس تعلیم کا نیٹشے کی زندگی پر گہرا اثر ہوا اور آخر تک وہ

ایک راہب کی طرح پاک باز رہا۔"

بقول ول دیوران:

"یہ نیٹشے کی طبیعت کی راہبی ہی کا نتیجہ ہے کہ اس نے اتقاء، پرہیز گاری اور اخلاق و مذہب کے مقابلے میں انتہائی محتاط زندگی بسر کرنے پر سخت حملے کیے ہیں۔ نہ جانے اس ناقابل اصلاح مہاتما کے دل میں گناہ گار بننے کے لیے کتنی شدید تڑپ موجود رہی ہوگی۔"

اقبالؔ یہاں نیٹشے کے بارے میں بڑی حد تک ول ڈیوراں کے ہم خیال ہیں:

خدنگ سینہ گردوں ہے اس کا فکر بلند
کمند اُس کا تخیل ہے مہرومہ کے لیے
اگرچہ پاک ہے طینت میں راہبی اس کی
ترس رہی ہے مگر لذت گنہ کے لیے

نیٹشے جس روز پیدا ہوا وہ جرمنی کے بادشاہ فریڈرک ولیم چہارم کا جنم دن تھا۔ اس کا والد شاہی خاندان کے اکثر افراد کا معلم رہ چکا تھا۔ اس لیے اس نے اسے اپنے جذبہ حب الوطنی کے لیے نیک فال سمجھا اور اپنے بچے کا نام فریڈرک کے نام پر رکھا۔ نیٹشے کہا کرتا تھا کہ:

"میرے اس جنم دن کی بدولت کم سے کم ایک فائدہ مجھے ضرور حاصل رہا اور وہ یہ کہ میرے بچپن کے دنوں میں میری سال گرہ کے موقع پر ملک بھر میں خوشیاں منائی جاتی تھیں۔"

والد کی موت کے بعد نیٹشے کی دیکھ بھال خانوادے کی عورتوں کے ہاتھ میں

آ گئی جس کی بدولت غیر شعوری طور پر اس میں ایک نسائی لطافت اور نازک مزاجی پیدا ہونا شروع ہو گی۔ سگریٹ اور شراب کا استعمال اس زمانے میں مردانہ خوبیوں میں شمار ہوتا تھا۔ لیکن نسائی ماحول میں پرورش پانے کے باعث نیٹشے ان ''خوبیوں'' سے دور رہا۔ اپنے انہی طور طریقوں کی بدولت وہ اپنے ہم درس طلبہ میں ایک ننھے پادری کے طور پر مشہور ہو گیا۔ اکثر وہ اپنے ہم جماعتوں سے الگ جا کر خلوت میں بائبل کا مطالعہ کیا کرتا تھا۔ بائبل کے ساتھ اس کے دلی لگاؤ کا یہ عالم تھا کہ جب وہ اوروں کے سامنے بائبل کی قرأت کرتا تھا تو سننے والے کی آنکھوں میں آنسو آ جاتے تھے۔ اس رقت قلبی کے ساتھ ساتھ اس کے اندر پختہ اعتقادی کی بدولت ایک مستقل مزاجی بھی آہستہ آہستہ پرورش پا رہی تھی۔ ایک بار اس کے ہم درس طلبہ نے بائبل میں بیان کیے ہوئے ایک واقعے کو خلاف اصلیت کہا تو نیٹشے نے یہ ثابت کرنے کے لیے کہ یہ واقعہ خلاف اصلیت نہیں۔ جلتی ہوئی دیا سلائیاں اپنی ہتھیلی پر رکھ دیں۔ یہ واقعہ اس کے لڑکپن کا ہے لیکن اپنے آپ کو پختہ تر کرنے کا جذبہ ساری عمر اس کے دل میں کار فرما رہا۔ نیٹشے کے اس فلسفہ حیات سے کہ:

> ''سخت ہو جاؤ، خطرے کی زندگی بسر کرو، اچھائی کیا ہے؟ جو تم میں قوت کا احساس پیدا کرے۔ برائی کیا ہے وہ سب جو کمزوری سے حاصل ہوتا ہے۔''

اقبال بہت متاثر ہوئے ہیں بلکہ ''اسرار خودی'' کی کہانی ''حکایت الماس و زغال'' انہوں نے نیٹشے ہی سے لی ہے۔ اس میں الماس زغال سے کہتا ہے:

پیکرم از پختگی ذوالنور شد — سینہ ہا از جلوہ ہا معمور شد
خوار گشتی از وجود خام خویش — سوختی از نرمی اندام خویش
فارغ از خوف و غم و وسواس باش — پختہ مثل سنگ شو الماس باش

می شود از دے دو عالم مستنیر | ہر کہ باشد سخت کوش و سخت گیر
مشت خاکے اصل سنگ اسود است | کو سراز جیب حرم بیروں زد است
رتبہ اش از طور بالا تر شد است | بوسہ گاہ اسود و احمر شد است
درصلابت آبروئے زندگی است | ناتوانی نا کسی ناپختگی است

یہ تو خیر ایک مثال تھی۔ جہاں تک کلام اقبال کا تعلق ہے اس میں نیٹشے کی سختی، صلابت اور پختگی کے نظریئے کی لاتعداد مثالیں ملتی ہیں بلکہ اگر یہ کہا جائے کہ اقبال نے اس نظریئے کو مکمل طور پر اپنا لیا ہے تو غلط نہ ہوگا:

کہا پہاڑ کی ندی نے سنگ ریزے سے | فتادگی و سرافندگی تری معراج
ترا یہ حال کہ پامال درد مند ہے تو | مری یہ شان کہ دریا بھی ہے مرا محتاج
جہاں میں تو کسی دیوار سے نہ ٹکرایا | کسے خبر کہ تو ہے سنگ خارہ یا کہ زجاج

فولاد کہاں رہتا ہے شمشیر کے لائق
پیدا ہو اگر اس کی طبیعت میں حریری

جو سختی منزل کو سامانِ سفر سمجھے | اے وائے تن آسانی ناپید ہے وہ راہی
اونچی جس کی لہر نہیں ہے وہ کیسا دریا | جس کی ہوائیں تند نہیں ہیں وہ کیسا طوفان
جھپٹنا، پلٹنا، پلٹ کر جھپٹنا | لہو گرم رکھنے کا ہے اک بہانہ
محبت مجھے ان جوانوں سے ہے | ستاروں پہ جو ڈالتے ہیں کمند
جوش کردار سے شمشیر سکندر کا طلوع | کوہ الوند ہوا جس کی حرارت سے گداز
نہیں تیرا نشیمن قصرِ سلطانی کے گنبد پر | تو شاہیں ہے بسیرا کر پہاڑوں کی چٹانوں میں
ہے شباب اپنے لہو کی آگ میں جلنے کا نام | سخت کوشی سے ہے تلخ زندگانی انگبیں
حفاظت پھول کی ممکن نہیں ہے | اگر کانٹے میں ہو خوئے حریری

نیٹشے کا یہ فلسفہ صلابت و پختگی اقبال نے ''خرابات فرنگ'' میں جس خوبصورتی

سے بیان کیا ہے اس کی مثال کلام اقبال کے سوا اور کہیں ملنا دشوار ہے۔ اقبال کا کمال فن، اُن کی ڈرامائی اور مکالماتی نظموں میں اپنے انتہائی عروج پر نظر آتا ہے۔ یہ چند اشعار بھی انہی نظموں کی ذیل میں آتے ہیں۔ اقبال مکالمے کے ذریعے سے اپنے حسن بیان کو کہیں سے کہیں لے جاتے ہیں۔ اس نظم میں اقبال نے نیٹشے کا فلسفہ خواہش اقتدار ہی بیان نہیں کیا چوں کہ یہ نظریہ مذہب اور اخلاق کی نفی کرتا ہے اور یہی وہ مقام ہے جہاں اقبال نیٹشے سے الگ اپنا راستہ اختیار کرتے ہیں۔ اس لیے انہوں نے اس پر نظریاتی ضرب کاری بھی لگائی ہے اور طنزیہ انداز اختیار کر کے اس مغربی سیاست کا جس کی بنیاد میکاولی اور نیٹشے کے نظریات پر ہے۔ کھوکھلا پن بھی ظاہر ہے:

دوش رفتم بہ تماشائے خرابات فرنگ | شوخ گفتاری رندے دلم از دست ربود
گفت ایں نیست کلیسا کہ بیابی درو ے | صحبت دخترک زہرہ وش دنائے و سرود
ایں خرابات فرنگ است وز تاثیر میش | آنچہ مذموم شمارند نماید محمود
نیک و بد رابہ ترازوئے دگر سنجیدیم | چشمہ داشت ترازوئے نصارائے و یہود
خوب زشت است اگر پنجہ گیرات شکست | زشت خوب است اگر تاب وتواں تو فزود
تو اگر درنگری جز بہ ریانیست حیات | ہر کہ اندر گرو صدق و صفا بود نہ بود
دعوئ صدق وصفا پردۂ ناموس وریاست | پیرما گفت مس از سیم بباید اندود
فاش گفتم بہ تو اسرار نہاں خانہ زیست | باکسے باز مگو تاکہ بیابی مقصود

اس نظم کے حاشیے میں علامہ اقبال نے اس بات کی وضاحت کر دی ہے کہ رند سے مراد نیٹشے ہے۔ بائبل اور عیسائیت میں نیٹشے کی پختہ اعتقادی زندگی کے اس عدم توازن کی تاب نہ لاسکی جو اس کی آنکھوں کے سامنے موجود تھا اور آخر عقائد کا یہ شیشہ اپنے دور کے حالات سے ٹکرا کے پاش پاش ہوگیا۔ اس کی عمر اٹھارہ سال کی تھی کہ خدا اور عیسائیت دونوں سے اس کا اعتقاد اٹھ گیا اور اس کے بعد اس کی ساری زندگی ایک ایسے

خدا کو تراشنے میں صرف ہوگئی جس پر وہ ایمان لا سکے۔ کہنے کو تو اس نے کہہ دیا کہ خدا سے اس کا اعتقاد اٹھ گیا ہے لیکن دراصل یہ اس کی خود فریبی تھی۔ اٹھارہ سال کی عمر تک جب کہ دل و دماغ پر عقیدے کے نقوش بہت گہرے ہوتے ہیں اس نے عیسائیت کو اپنی روح کی گہرائیوں میں بسایا تھا اور اب وہ عیسائیت ہی سے منحرف ہو چکا تھا۔ اس انحراف کے بعد اس کی حالت ایک ایسے جواری کی سی تھی جو اپنا سب کچھ ایک ہی داؤ پر لگا کر بازی ہار چکا ہو۔ مذہب اس کی زندگی کے سانچے میں رچا بسا ہوا تھا اور جب مذہب اس کی زندگی سے خارج ہو گیا تو زندگی کے اس سانچے میں ایک لامتناہی خلا پیدا ہو گیا۔ اس خلا کو اس نے ہر ممکن طریقے سے پر کرنے کی کوشش کی۔ کبھی بحث مباحثے سے اور کبھی سگریٹ اور شراب کے استعمال سے لیکن سگریٹ اور شراب سے وہ بہت جلد بے زار ہو گیا کیونکہ اس کے بارے میں اس کا خیال یہ ہو گیا تھا کہ سگریٹ اور شراب کے استعمال سے انسان کے ادراک میں حس لطیف باقی نہیں رہتی اور وہ گہرے سوچ بچار کے قابل نہیں رہتا۔

جن حالات کے مشاہدے نے نیٹشے کو عیسائیت سے بے زار کر دیا تھا اس سے اس کی بے زاری کا اندازہ لگانا دشوار نہیں۔ عیسائیت اپنے ساتھ اس کی دلی تسکین کے اسباب بھی لیتی گئی اور اب اس کے لیے کسی شے یا کسی فرد میں تسکین کا پہلو باقی نہیں رہ گیا تھا۔ فکری اعتبار سے اب ایک تنہائی کے سوا اس کا کوئی رفیق نہیں تھا۔ نیٹشے کے لیے یہ ایک ذہنی کش مکش کا دور تھا اور اس ذہنی کش مکش کے بارے میں اس نے لکھا:

> ''میں اس وقت ایک سخت مسئلے سے دوچار ہوں۔ مجھے ایسا محسوس ہوتا ہے جیسے میں ایک گھنے جنگل میں بھٹک رہا ہوں۔ کاش میرے کچھ مرید ہوتے۔ کاش میرا کوئی مرشد ہوتا۔''

لیکن اسے نہ کوئی مرید مل سکا نہ پیر۔ انیسویں صدی اس کے نزدیک ہر اعتبار

سے ایک سپاٹ اور اجاڑ زمانہ تھا۔ اگرچہ بعض دوسرے مفکروں کی نظر میں یہ دور ایک رجائی اور ترقی پسند دور تھا لیکن نیٹشے اسے منکر مذہب و اخلاق قرار دے کر اس پر پے بہ پے حملے کر رہا تھا اور اس کی شکست و ریخت میں مصروف تھا۔

خدا کے بارے میں اس کے اس نظریئے نے کہ خدا مر چکا ہے اسے نئے خداؤں کی تخلیق پر مجبور کیا۔ وہ اپنی ایک تصنیف میں ایک کردار کے منہ سے کہلواتا ہے:

"کیا ہم خود خدا نہیں بن سکتے۔ اتنا عظیم کارنامہ اس سے قبل ظہور پذیر نہیں ہوا۔ اگر یہ کارنامہ انجام پا جائے تو ہمارے بعد آنے والے اپنے آپ کو تاریخ کے ایک اعلیٰ اور ارفع دور میں پائیں گے۔ ایسا دور آج تک صفحہ کائنات پر رونما نہیں ہوا ہوگا۔"

یہ اصل میں فوق البشر کا تصور تھا جو نیٹشے پیش کر رہا تھا۔ اسے ہم تلاش حقیقت کی کوشش کہیں یا حقیقت سے فرار لیکن نیٹشے فوق البشر کے تصور سے اپنے اس خلا کو پر کر رہا تھا جو خدا کو نہ ماننے سے اس کی زندگی میں پیدا ہو گیا تھا ۔

از سستی عناصر انساں دلش تپید
فکر حکیم پیکر محکم تر آفرید
افگند در فرنگ صد آشوب تازۂ
دیوانہ بہ کار گہ شیشہ گر رسید

جب 1877ء میں جرمنی اور فرانس میں جنگ چھڑی تو نیٹشے نے اپنے ملک کی آواز پر لبیک کہا اور بھرتی ہونے کے لیے محاذ جنگ کو روانہ ہو گیا۔ رستے میں فرینگ فرٹ کے مقام پر اس نے فوج کے ایک دستے کو دیکھا اور اس نتیجے پر پہنچا کہ:

"زندگی کی تمنا سے مراد یہ نہیں کہ انسان محض زندہ رہنے کے لیے خستہ حالی کے ساتھ جدوجہد کرتا رہے بلکہ اس کے دل میں

جنگ کرنے کی قوت حاصل کرنے کی اور غلبہ پانے کی تمنا بیدار ہو۔''

نیٹشے کی نظر کمزور تھی اس لیے وہ فوج میں بھرتی نہ ہو سکا۔ چناں چہ اسے نرسنگ کے کام پر لگا دیا گیا۔ فکری اعتبار سے جنگ کی تلقین کرنے والے فلسفی نے میدان جنگ کی قیامت خیزیاں کہاں دیکھی تھیں۔ زخمی سپاہیوں کی حالت زار دیکھنے کی اس میں تاب نہ تھی۔ زخموں سے رستا لہو وہ زیادہ دیر نہ دیکھ سکا اور بیمار پڑ گیا اور اسی حالت میں اسے واپس گھر بھجوا دیا گیا۔ 1

عیسائیت سے بے زار ہونے کے بعد نیٹشے کسی سیاسی یا نیم سیاسی نظام حیات کے دامن میں پناہ نہ لے سکا۔ جمہوری یا اشتراکی نظام اس کے تسکین دل کا سامان مہیا نہ کر سکے۔ یہاں پھر اقبال نیٹشے کے ہم نوا ہیں۔ جمہوریت کے بارے میں علامہ کہتے ہیں:

متاع معنی بے گانہ ازدوں فطرتاں جوئی　　زموراں شوخی طبع سلیمانے نہ می آید
گریز از طرز جمہوری غلام پختہ کارے شو　　کہ از مغز دو صد خر فکر انسانے نہ می آید

1۔ جاوید اقبال اپنے ایک مضمون ''ابا جان'' میں لکھتے ہیں: ''ابا جان کی بڑی تمنا یہ تھی کہ میں تقریر کرنا سیکھوں۔ وہ یہ بھی چاہتے تھے کہ میں کشتی لڑا کروں۔ اس سلسلے میں میرے لیے گھر میں ایک اکھاڑا بھی کھدوا دیا گیا تھا وہ اکثر کہا کرتے تھے کہ اکھاڑے کی مٹی پر ڈنٹر پیلنا یا لنگوٹی باندھ کر لیٹ رہنا صحت کے لیے نہایت مفید ہے۔ پھر بڑی عید کے روز ہمیشہ مجھے تلقین کیا کرتے تھے کہ بکرے کے ذبح ہوتے وقت میں وہاں موجود رہوں لیکن اپنا یہ حال تھا کہ کسی قسم کا خون بہتے نہ دیکھ سکتے تھے۔ ایک دفعہ دالان میں مجھے جو کھیلتے ہوئے ٹھوکر لگی تو منہ کے بل گرا۔ میرا نچلا ہونٹ اندر سے کٹ گیا ابا جان اتفاق سے ادھر آ نکلے اور میرے منہ سے خون بہتا دیکھ کر بجائے اس کے کہ میرے قریب پہنچیں یا مجھ سے پوچھیں: ''کیا ہوا ہے؟'' وہ چند لمحوں کے لیے ساکت و مبہوت کھڑے رہے پھر ان کے قدم ڈگمگائے اور وہ بے ہوش ہو کر وہیں گر پڑے جب ہوش آنے پر انہیں بتایا گیا کہ معمولی چوٹ تھی اور اب میں ٹھیک ہوں تو بڑے متعجب ہوئے۔ کہنے لگے کہ: ''اس کے منہ سے تو خون کے فوارے چھوٹ رہے تھے۔''

"ضرب کلیم" میں اگرچہ علامہ نے یہ قطعہ اسٹینڈل کے حوالے سے لکھا ہے:

اس راز کو اک مرد فرنگی نے کیا فاش — ہر چند کہ دانا اسے کھولا نہیں کرتے
جمہوریت اک طرز حکومت ہے کہ جس میں — بندوں کو گنا کرتے ہیں تولا نہیں کرتے

لیکن جمہوریت کے بارے میں نیٹشے نے بھی الفاظ قریب قریب یہی استعمال کیے ہیں۔ 1

نیٹشے کے سامنے جتنے بھی سیاسی نظام تھے اس کے نزدیک انسانی مسائل میں اضافے کا سبب تھے نہ کہ مسائل زندگی کا حل۔ اس کی نظر میں اس کے زمانے کی ایک عام خاصیت یہ تھی کہ انسان اپنی نظر میں بے وقار ہو کے رہ گیا ہے۔ انسان کے وقار کو دوبارہ بحال کرنے کا ذریعہ اس کے سامنے صرف فوق البشر تھا اور فوق البشر کی سب سے بڑی خاصیتیں نیٹشے کے نزدیک تخلیق آرزو اور قوت ارادی ہیں۔ گویاں یہاں تک نیٹشے کے فوق البشر اور اقبال کے مرد مومن میں بڑی مطابقت ہے:

افلاک سے ہے اس کی حریفانہ کشاکش — خاکی ہے مگر خاک سے آزاد ہے مومن
جچتے نہیں کنجشک وحمام اس کی نظر میں — جبریل و سرافیل کا صیاد ہے مومن
قہاری و غفاری و قدوسی و جبروت — یہ چار عناصر ہوں تو بنتا ہے مسلماں
آں مسلمانے کہ بیند خویش را — از جہانے بر گزیند خویش را
از ضمیر کائنات آگاہ اوست — تیغ لا موجود الا اللہ اوست
صبحش از بانگے کہ برخیز د زجاں — نے ز نور آفتاب خاوراں
فطرت او بے جہات اندر جہات — او حریم و در طوافش کائنات
وجودش شعلہ از سوز درون است — چوخس او را جہان چند و چون است
کند شرح اناالحق ہمت او — پے ہر کن کہ می گوید یکون است

1۔ جمہوریت افراد کو گننے کا ایک جنون ہے۔ (نیٹشے)

لیکن نیٹشے ضابطہ حیات کے لیے طاقت کو بنیاد قرار دیتا ہے نہ کہ شفقت و کرم کو۔ وہ یہ بھی کہتا ہے کہ:

"فوق البشر کی تخلیق کے لیے ضروری ہے کہ بہترین افراد بہترین افراد ہی کے ساتھ شادی کریں۔"

یہ گویا نسلی امتیاز پیدا کرنے کی ایک کوشش ہے۔ یہاں اقبال کا نظریہ نیٹشے سے مختلف ہو جاتا ہے۔ کیونکہ اقبال کے نزدیک نسلی امتیاز غیر اسلامی اور غیر انسانی ہے۔

جو کرے گا امتیاز رنگ و خوں مٹ جائے گا
ترک خرگاہی ہو یا اعرابی و الا گہر

(بانگ درا)

"بقول زردشت" میں نیٹشے نے انسان کو ظالم ترین جانور کہا ہے لیکن اقبال کا مرد مومن قوت و جبروت اور شفقت و کرم کا امتزاج ہے:

جس سے جگر لالہ میں ٹھنڈک ہو وہ شبنم — دریاؤں کے دل جس سے دہل جائیں وہ طوفان
پیش باطل تیغ و پیش حق سپر — امر و نہی او عیار خیر و شر
عفو و عدل و بذل احسان عظیم — ہم بہ قہر اندر مزاج او کریم

نیٹشے کا فوق البشر اعلیٰ مقاصد کے حصول کے لیے اخلاقی پابندیوں سے آزاد ہے۔ وہ جبر اور تشدد کا مجموعہ ہے اور کسی کے سامنے جواب دہ نہیں ہے لیکن اقبال کا مرد مومن توحید پرست بھی ہے اور انسان دوست بھی۔

مرد سپاہی ہے وہ اس کی زرہ لا الہٰ — سایہ شمشیر میں اس کی پنہ لا الہٰ
خاکی و نوری نہاد بندۂ مولا صفات — ہر دو جہاں سے غنی اس کا دل بے نیاز
اس کی اُمیدیں قلیل اس کے مقاصد جلیل — اس کی ادا دل فریب اس کی نگہ دل نواز
نرم دم گفتگو، گرم دم جستجو — رزم ہو یا بزم ہو پاک دل و پاک باز

آدمیت احترام آدمی باخبر شو از مقام آدمی

نیٹشے کا فوق البشر جہاں خودی سے آگاہ ہے وہاں اقبال کا مرد مومن خودی کے ساتھ بے خودی کا بھی رمز شناس ہے۔ گویا اقبال جہاں نیٹشے کے قلبی واردات کے قائل ہیں وہاں اس کے فلسفیانہ افکار کے قائل نہیں۔ اس کی غیب دانی، روشن ضمیری اور غیر معمولی بصیرت کی بنا پر اقبال نے اسے مجذوب اور ''حلاج'' کہا ہے اور اسی وجہ سے ''جاوید نامہ'' میں نیٹشے کو مادی اور روحانی جہانوں کے درمیان ...... آں سوئے افلاک...... ہی دکھایا ہے۔ مادی دنیا نیٹشے کا مقام اس لیے نہیں بن سکی کہ اس کا قلب مومن ہے اور روحانی دنیا کے قابل وہ اس لیے نہیں ہوسکا کہ اس کا دماغ کافر ہے۔ 1

1۔ جہاں تک اقبال کے نظریہ مرد مومن کا تعلق ہے عام خیال یہ ہے کہ اقبال نے یہ نظریہ نیٹشے کے نظریہ فوق البشر سے مستعار لیا ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ اقبال کے مرد مومن اور نیٹشے کے فوق البشر میں کسی حد تک مماثلت کے پہلو موجود ہیں۔ میں نے سطور بالا میں دونوں پہلوؤں کی کسی حد تک نشان دہی کرنے کی کوشش کی ہے لیکن اس ضمن میں علامہ اقبال کی اپنی ایک تحریر پر نظر ڈالنا اس موضوع کے مطالعے کے لیے ناگزیر ہے۔ جس زمانے میں ڈاکٹر نکلسن نے ''اسرار خودی'' کا انگریزی میں ترجمہ کیا تھا...... اور غالباً یہ 1918ء کی بات ہے۔ بعض انگریز نقادوں نے اپنے مقالات میں علامہ اقبال کے فلسفہ خودی کو موضوع بحث بنایا تھا اور انہوں نے اس قسم کے خیالات کا اظہار کیا تھا کہ اقبال کا تصور مرد مومن نیٹشے کے تصور فوق البشر کی صدائے بازگشت ہے۔ اقبال نے اس سلسلے میں ڈاکٹر نکلسن کے نام اپنے ایک خط میں لکھا تھا: ''مجھے یہ معلوم کر کے بے حد مسرت ہوئی کہ ''اسرار خودی'' کا ترجمہ انگلستان میں قبول عام حاصل کر رہا ہے۔ بعض انگریز تنقید نگاروں نے اس سطحی تشابہ اور تماثل سے جو میرے اور نیٹشے کے خیالات میں پایا جاتا ہے دھوکا کھایا ہے اور غلط راہ پر پڑ گئے ہیں۔ ''دی انتھیم'' والے مضمون میں جو خیالات ظاہر کیے گئے ہیں وہ بہت حد تک حقائق کی غلط فہمی پر مبنی ہیں لیکن اس غلطی کی ذمہ داری صاحب مضمون پر عائد نہیں ہوتی۔ وہ اپنی لاعلمی کی بنا پر معذور ہے۔ اس نے اپنے مضمون میں میری جن نظموں کا ذکر کیا ہے اگر اسے ان کی صحیح تاریخ اشاعت کا بھی علم ہوتا تو مجھے یقین ہے کہ میری ادبی سرگرمیوں کے نشر و ارتقاء کے متعلق اس کا زاویہ نگاہ بالکل مختلف نظر آتا۔ وہ انسان کامل کے متعلق میرے تخیل کو صحیح طور پر نہیں سمجھ سکا۔ یہی وجہ ہے کہ اس نے خلط مبحث کر کے میرے انسان کامل اور (بقیہ اگلے صفحہ پر)

مطالعہ کلام اقبال سے معلوم یہ ہوتا ہے کہ اقبال کو نیٹشے کی تحریروں کے ذریعے سے اس کی ذات کے ساتھ ایک خاص تعلق خاطر پیدا ہو گیا تھا اور انہیں نیٹشے کے الحاد سے دلی دکھ ہی نہیں ہوتا تھا بلکہ وہ اس بات کی حسرت کرتے تھے کہ کاش نیٹشے کو شیخ احمد سرہندی ایسا کوئی رہنمائے کامل مل جاتا جو اس کے فلسفیانہ افکار کو سیدھے راستے پر ڈال دیتا۔

برثغور ایں جہانے چوں و چند — بود مردے باصدائے درد مند
دیدۂ او از عقاباں تیز تر — طلعت او شاہد سوز جگر
دم بہ دم سوز درون او فزود — برلبش بیتے کہ صد بارش سرود
نہ جبریلے، نہ فردوسے نہ حورے نے خداوندے — کف خاکے کہ می سوزو زجان آرزو مندے

قاری کے لیے نیٹشے کی آتش دل کا بیان ان الفاظ میں کرنے کے بعد وہ رومی کی طرف متوجہ ہوتے ہیں۔

(بقیہ پچھلے صفحہ کا) جرمن مفکر کے فوق الانسان کو ایک ہی چیز فرض کر لیا ہے۔ میں نے آج سے تقریباً بیس سال قبل انسان کامل کے صوفیانہ عقیدے پر قلم اٹھایا تھا اور یہ وہ زمانہ ہے جب نہ تو نیٹشے کے عقائد کا غلغلہ میرے کانوں تک پہنچا تھا اور نہ اس کی کتابیں میری نظر سے گزری تھیں...... نیٹشے بقائے شخصی کا منکر ہے جو لوگ حصول بقا کے آرزو مند ہیں وہ ان سے کہتا ہے: ''کیا تم ہمیشہ کے لیے زمانے کی پشت کا بوجھ بنے رہنا چاہتے ہو؟'' اس کے قلم سے یہ الفاظ اس لیے نکلے ہیں کہ زمانے کے متعلق اس کا تصور غلط تھا۔ اس نے کبھی مسئلہ زمان کے اخلاقی پہلو کو سمجھنے کی کوشش نہیں کی۔ بخلاف اس کے میرے نزدیک بقا انسان کی بلند ترین آرزو اور ایسی متاع گراں مایہ ہے جس کے حصول پر انسان اپنی تمام قوتیں مرکوز کر دیتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ میں عمل کی تمام صور و اشکال مختلفہ کو جن میں تصادم و پیکار'' بھی شامل ہے ضروری سمجھتا ہوں اور میرے نزدیک ان سے انسان کو زیادہ استحکام و استقلال حاصل ہوتا ہے۔ چناں چہ اسی خیال کے پیش نظر میں نے سکون و جمود اور اس نوع کے تصوف کو جن کا دائرہ محض قیاس آرائیوں تک محدود ہو، مردود قرار دیا ہے۔ میں تصادم کو سیاسی حیثیت سے نہیں بلکہ اخلاقی حیثیت سے ضروری سمجھتا ہوں۔ حالانکہ اس باب میں نیٹشے کے خیالات کا مدار غالباً سیاست ہے۔''
(ترجمہ مکتوب علامہ اقبال از عبدالرحمٰن طارق)

من بہ رومی گفتم ایں دیوانہ کیست　　گفت ایں فرزانہ المانوی است
درمیان ایں دو عالم جائے اوست　　نغمہ دیرینہ اندر نائے اوست
باز ایں حلاج بے دارو رسن　　نوع دیگر گفتہ آں حرف کہن
حرف او بے باک و افکارش عظیم　　غربیاں از تیغ گفتارش دونیم

نیٹشے کو حلاج ''بے دار و رسن'' کہہ کے اقبال نے نیٹشے کے نظریہ فوق البشر کو دو حرفوں میں سمیٹ لیا ہے۔ پہلی بات تو یہ ہے کہ اقبال رومی سے پوچھتے ہیں یہ دیوانہ کون ہے۔ رومی اقبال کی غلطی فہمی دور کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ یہ دیوانہ نہیں ہے بلکہ جرمنی کا مفکر ہے اور اس کا مقام انہی دونوں عالموں کے درمیان ہے۔ اس کی بانسری 1؎ میں نغمہ دیرینہ موجود ہے۔ اس حلاج بے دار و رسن نے حرف کہن کو دوسرے انداز سے بیان کیا ہے۔ 2؎ اس نے جو کچھ کہا بڑی بے باکی سے کہا۔ اس کے خیالات عظیم ہیں۔ اہل مغرب اس کی گفتار یا تیغ تنقید سے دو ٹکڑے ہو چکے ہیں۔ 3؎

با تجلی ہمکنار و بے خبر　　دور تر چوں میوہ از بیخ شجر
چشم او جز رویت آدم نہ خواست　　نعرہ بے باکانہ زد آدم کجاست
ورنہ او از خاکیاں بے زار بود　　مثل موسیٰ طالب دیدار بود
کاش بودے در زماں احمدی　　تارسیدے بر مقام سرمدی

فوق البشر کے علاوہ ایک اور اہم موضوع جس کے بارے میں اقبال اور نیٹشے کے خیالات کا ذکر کرنا ضروری ہے ''عورت'' ہے۔ عورت کے متعلق اقبال یہاں تک تو نیٹشے کے ہم خیال ہیں کہ مرد اور عورت میں مساوات کا سوال پیدا نہیں ہوتا لیکن وہ نیٹشے

1۔ ''نائے'' حلق کو بھی کہتے ہیں۔
2۔ یہاں اس نکتے کو ملحوظ خاطر رکھنا ضروری ہے کہ حلاج نے جب انا الحق کہا تھا تو اس نے انائے مقید کو حق (خدا) قرار دیا تھا۔ نیٹشے نے بھی ایک طرح سے انا الحق ہی کہا لیکن اس کے کہنے کا طریقہ مختلف تھا یعنی اس نے انائے مقید کو فوق البشر کا نام دیا تھا۔
3۔ نیٹشے نے مسیحی فلسفہ اخلاق پر زبردست حملہ کیا ہے۔ (اقبال)
خدا اور مذہب سے بے زار ہو جانے کے بعد اس نے بڑی بے باکی کے ساتھ اپنے آبائی مذہب پر تنقید کی۔

کی طرح یہ نہیں کہتے کہ

''عورت مرد کے لیے ایک خطرناک کھلونا ہے۔''

نہ ہی وہ نیٹشے کی طرح یہ کہتے ہیں کہ:

''مرد کی تعلیم جنگی ماحول کے پیش نظر ہونا چاہیے اور عورت کی مرد کے دل بہلاوے کے پیش نظر۔''

بلکہ وہ اس نظریئے کی صاف مخالفت کرتے ہیں ؎

بہل اے دخترک ایں دلبری ہا | مسلماں را نہ زیبد کافری ہا
منہ بر دل جمال غازہ پرورد | بیا موز از نگہ غار تگری ہا
جہاں را محکمی از امہات است | نہاد شاں امین ممکنات است
اگر ایں نکتہ را قومی نہ داند | نظام کاروبارش بے ثبات است
طینت پاک تو مارا رحمت است | قوت دین و اساس ملت است
می تراشد مہر تو اطوار ما | فکر ما ، گفتار ما ، کردار ما

جہاں نیٹشے نے یہ کہا ہے کہ:

''عورت مرد کے لیے ایک خطرناک کھلونا ہے وہاں وہ یہ بھی کہتا ہے کہ مرد عورت کے لیے بچہ پیدا کرنے کا ایک ذریعہ ہے۔''

گویا نیٹشے مرد اور عورت کے تعلقات کو ایک حیاتی تعلق سے زیادہ اہمیت نہیں دیتا۔ اقبال اس تعلق کو ایک اعلیٰ سماجی اور روحانی سطح پر لے جاتے ہیں اور ان کے خیال میں

جو ہر مرد عیاں ہوتا ہے بے منت غیر | مرد کے ہاتھ میں جوہر عورت کی نمود
راز ہے اس کے تپ غم کا یہی نکتہ شوق | آتشیں لذت تخلیق سے ہے اس کا وجود
کھلتے جاتے ہیں اسی آگ سے اسرار حیات | گرم اسی آگ سے ہے معرکہ بود و نبود

نیٹشے اور اقبال کے خیالات کی مماثلت کی ایک ہلکی سی جھلک ان سطور میں پیش کی گئی ہے۔ یہ اقبال کے نیٹشے کے ساتھ فکری رشتے اور تعلق خاطر کی ایک جامع تصویر نہیں ہے۔ جیسا کہ اس مقالے کے زیر نظر حصے کی ابتدا میں ذکر کیا جاچکا ہے۔ اقبال نیٹشے کے اکثر نظریات کو رد کرنے کے باوجود اس کی شخصیت سے بھی بے حد متاثر ہیں اور اس کی تحریروں سے بھی۔ نیٹشے کی شاعرانہ تحریروں کے اکثر حصوں کا علامہ نے بڑا گہرا اثر قبول کیا ہے اور انہیں اپنے کلام میں ایک نئے حسن کے ساتھ اور اپنے نظریئے کے تحت پیش کیا ہے۔ اس کی دو ایک مثالیں یہ ہیں:

''میرا زمانہ ابھی نہیں آیا۔ کل کے بعد جو دن آئے گا وہ میرا ہے۔''

(نیٹشے)

من نوائے شاعر فرداستم

(اقبال)

''انسان کامل نسلوں کے انتخاب اور تیاریوں کے بعد منصۂ شہود پر آتا ہے۔ آج ایک شخص جس صورت میں ہم لوگوں کے سامنے ہے اس میں اس کے آباء واجداد کا لہو صرف ہو چکا ہے۔''

(نیٹشے)

عمر ہا در کعبہ و بت خانہ می نالد حیات
تا ز بزم عشق یک دانائے راز آید بروں

(اقبال)

ہزاروں سال نرگس اپنی بے نوری پہ روتی ہے
بڑی مشکل سے ہوتا ہے چمن میں دیدہ ور پیدا

(اقبال)

مدتوں تک ہم اس شخصیت کے اجزاء اور ٹکڑے بن کر رہے ہیں جو
ایک مکمل شخصیت اور مکمل نظام کہلائی جا سکتی ہے۔"

(نیٹشے)

بود نبود ماست زیک جلوۂ صفات
از لذت خودی چو شرر پارہ پارہ ایم

"صرف وہ شخص جو میری تحریروں کے ماحول میں سانس لینا جانتا ہے اس حقیقت سے آشنا ہے کہ یہ ماحول بلندیوں کا ماحول ہے۔ یہ ایک ہمہ گیر ماحول ہے۔ میری قاری کو اس کے مطابق ہونا چاہیے ورنہ اس بات کا امکان ہے کہ یہ ماحول اسے ہلاک کر دے گا۔"

(نیٹشے)

نظر نہیں تو مرے حلقہ سخن میں نہ بیٹھ
کہ نکتہ ہائے خودی ہیں مثال تیغ اصیل

(اقبال)

"جمہوریت......افراد کو گننے کا ایک جنون۔"

(نیٹشے)

متاع معنی بے گانہ از دو فطرتاں جوئی
زموراں شوخی طبع سلیمانے نہ می آید
گریز از طرز جمہوری غلام پختہ کارے شو

(اقبال)

اس راز کو اس مرد فرنگی نے کیا فاش
ہر چند کہ دانا اسے کھولا نہیں کرتے
جمہوریت اک طرز حکومت ہے کہ جس میں
بندوں کو گنا کرتے ہیں تولا نہیں کرتے

(اقبال)

''خطرے کی زندگی بسر کرو۔ اپنی بستیاں آتش فشاں پہاڑ وسوویئیس کے اس پار بساؤ۔ اپنے جہازوں کو ان سمندروں میں بھیجو جواب تک بنی نوع انسان کی رسائی سے دور ہیں۔''

(نیٹشے)

بہ کیش زندہ دلاں زندگی جفا طلبی است
سفر بہ کعبہ نہ کردم کہ راہ بے خطر است

(اقبال)

گر بہ خود محکم شوی سیل بلا انگیز چیست
مثل گوہر درونِ دریا نشستن می تواں

(اقبال)

رفیقش گفت اے یار خرد مند
اگر خواہی حیات اندر خطر زی
دمادم خویشتن را برسناں زن
زتیغ پاک گوہر تیز تر زی
خطر تاب و تواں را امتحان است
عیار ممکنات جسم و جان است

(اقبال)

"اسے (نیٹشے کو) اس بات کا اندیشہ تھا کہ آرٹ لوگوں میں
صلابت کے عوض نرمی پیدا کر دے گا۔"

(ول ڈیوراں)

من آں علم و فراست باپر کا ہے نہ می گیرم
کہ از تیغ و سناں بے گانہ سازد مرد غازی را

(اقبال)

علامہ نے نیٹشے کے ان نظریات کو جس طرح اپنی ترمیم اور اضافے کے ساتھ لباس شعر پہنایا ہے وہ صرف ان کی فکری عظمت ہی کی نہیں بلکہ شاعرانہ عظمت کی بھی دلیل ہے۔ یہ کہنا کہ اس قسم کی مثالوں سے علامہ کی شاعرانہ عظمت پر حرف آتا ہے۔ صحت مندانہ انداز سے نہیں بلکہ مریضانہ انداز سے سوچنے کا نتیجہ ہے عظیم فکری شخصیتیں ہمیشہ ایک دوسرے سے متاثر ہوتی رہی ہیں۔ فوق البشر کا نظریہ ہو یا خودی کا۔ تاریخ فکر انسانی میں یہ کسی نہ کسی انداز میں ہر دور میں مل جائے گا۔

اقبال اور برگساں

(Iqbal & Bergson)

نیٹشے کے بعد یورپ میں برگساں1 کا دور آیا۔ برگساں اقبال کا ہم عصر تھا اور یورپ میں اس سے اقبال کی ملاقات بھی ہوئی۔ اقبال کے اکثر نقادوں کا یہ خیال ہے کہ اقبالؔ مغربی مفکرین میں جتنا برگساں سے متاثر ہوئے ہیں اتنا کسی اور سے نہیں۔

برگساں نے جس ماحول میں آنکھ کھولی وہ سائنس اور مادیت کا دور تھا۔ اس زمانے میں عام طور سے یہ خیال کیا جاتا تھا کہ وہ وقت قریب ہے جب سائنس کی مدد سے انسان حقیقت کی تہ تک پہنچ جائے گا۔ برگساں نے زندگی کی اس میکانیکی تفسیر کو اپنی تنقید کا نشانہ بنایا اور مادیت پرست یورپ کو اس جہان کی جھلک دکھائی جو روحانی تجلیوں سے منور ہے۔

سپنسر2 صنعتی نظام کی خوبیوں کا بہت بڑا مبلغ تھا اور اس کے نظریات ہی کا

1859 - 1941-1

1820 - 1930-2

نتیجہ تھا کہ یورپ مادی[3] نظام ہی کو اپنا نجات دہندہ سمجھ بیٹھا تھا۔ برگساں شروع میں سپنسر ہی کا مقلد تھا لیکن علم کی فراوانی ہمیشہ شکوک وشبہات کو جنم دیتی ہے۔ اس نے جتنا زیادہ سپنسر کے نظریئے کا مطالعہ کیا اتنا ہی اس کا کھوکھلا پن اس پر واضح ہوتا چلا گیا۔ مادے اور حیات، تن اور من اور جبر و اختیار کے باہمی تعلق کا سلسلہ اسے صنعتی اور مادی نظام زندگی میں نظر نہ آسکا۔ مادیت پرستی اس کے نزدیک ایک تاریک دُنیا تھی جس میں داخل ہو کر حقیقت تک پہنچنا دشوار ہی نہیں بلکہ ایک ناممکن عمل تھا۔ اسے جس روشنی کی تلاش تھی وہ اسے مادی دنیا میں نہیں بلکہ روحانی دنیا میں نظر آئی چناں چہ اس نے حقیقت تک پہنچنے کے لیے مادے کی بنیادی اہمیت کو تسلیم کرنے سے انکار کیا۔ خرد کے بارے میں اس نے یہ نظریہ پیش کیا کہ یہ حقیقت کی غلط تصویر پیش کرتی ہے۔ اس کے دلائل سے منطقی نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ سائنس ایک غلط راستے پر گامزن ہے۔ عقل حقیقت کا ادراک اس وقت تک نہیں کر سکتی جب تک وجدان کی حدوں میں داخل نہ ہو جائے۔ یہاں اقبال برگساں کے ہم خیال ہیں اور اس نظریئے کو انہوں نے کئی جگہوں پر خوبصورتی سے پیش کیا ہے۔ ؎

عقل ہم عشق است و از ذوق نظر بے گانہ نیست
عقل صیقل می دہد فرہنگ را
عقل و دل و نگاہ کا مرشد اولیں ہے عشق

3۔ یورپ کے سیاسی نظام میں مادیت پرستی کی انتہا ہمیں روس کے اشتراکی نظام میں نظر آتی ہے۔ اقبال نے لینن کو خدا کے حضور میں پہنچا کر جو شاہکار اردو شاعری کو دیا ہے اس میں لینن کے دل کی تڑپ موجود ہو یا نہ ہو لیکن اس روح کی تڑپ ضرور موجود ہے جسے مادہ پرستی کے بوجھ تلے دبے ہونے کا احساس ہے۔

یورپ میں بہت روشنی علم و ہنر ہے
حق یہ ہے کہ بے چشمہ حیواں ہے یہ ظلمات
وہ قوم کہ فیضان سماوی سے ہے محروم
حد اس کے کمالات کی ہے برق و بخارات
ہے دل کے لیے موت مشینوں کی حکومت
احساس مروت کو کچل دیتے ہیں آلات

برگساں کے بقول وجدان کی منزل عقل کے بعد کی منزل ہے اور اس کا مقام عقل سے بلند تر ہے لیکن یہ کسی فرد واحد کی ملکیت نہیں۔ ہر وہ شخص جو غور و فکر سے کام لیتا ہے وجدان کی حدوں میں داخل ہو سکتا ہے۔ اس کے نزدیک عقل سے وجدان تک کے سفر کو سپنسر کا میکانیکی ارتقا سمجھنا غلطی ہے۔ یہ ایک تخلیقی ارتقا ہے۔ یہ کوئی مادے کا یکسانیت سے عدم یکسانیت کی طرف روکھا پھیکا سفر نہیں ہے بلکہ قوت حیات کا تخلیقی اظہار ہے۔

مادیت کے خلاف برگساں کا یہ ردعمل اسے واضح طور پر تصوف کی حدوں میں لے گیا اور وہ اس نتیجے پر پہنچا کہ سائنس اور عقلی دلائل سے ہم حقیقت کا پتہ نہیں چلا سکتے۔ اصل زندگی وجدان ہے۔ عقل ہر شے کو اجزا میں تقسیم کر دیتی ہے۔ اس لیے حقیقت کا مشاہدہ کلی صورت میں نہیں کر سکتی۔ اگر زندگی کی حقیقت کو سمجھنا مقصود ہے تو عقل کو وجدان سے الگ نہیں رکھنا چاہیے۔ عقل اگرچہ ناقص ہے لیکن قطعی طور پر بے کار نہیں ہے۔ عقل اور وجدان کے امتزاج ہی سے زندگی کی حقیقت پہچانی جا سکتی ہے۔ اقبال نے ان نظریات کو "پیغام برگساں" کے عنوان سے اس طرح سحر انگیز انداز میں پیش کیا ہے۔

تابر تو آشکار شود راز زندگی
خود را جدا ز شعلہ مثال شرر مکن 1

بہر نظارہ جز نگہ آشنا میار
در مرز بوم خود چو غریباں گذر مکن

1۔ اپنے وجدان کی چنگاری کو زندگی کے شعلے سے الگ نہ کر (اس لیے کہ وجدان ہی کے طفیل زندگی اپنے آپ کو دیکھ سکتی ہے۔)

نقشے کہ بستہ ہمہ اوہام باطل است
عقلے بہم رساں کہ ادب خوردۂ دل است

برگساں کہتا ہے کہ:

''فطری طور پر ہم لوگ مادیت کی جانب مائل ہیں کیونکہ ہمارے سوچنے کا انداز مکانیت ہی پر مبنی ہے۔ اس اعتبار سے ہم سب بحیثیت مجموعی مہندس ہیں لیکن مکان کی طرح زمان کی بھی ایک بنیادی اور حقیقی حیثیت ہے اور دراصل زمان ہی جوہر حیات ہے بلکہ ہر حقیقت کا جز ہے۔ گویا زمان ایک اجتماعی، ایک ارتقائی اور ایک امتدادی یا استمراری کیفیت کا نام ہے۔''

برگساں کے الفاظ میں:

''امتداد یا استمرار ماضی کا مسلسل ارتقاء ہے جو مستقبل میں جا کر ضم ہوتا ہے اور اپنی پیش قدمی کے ساتھ ہی ساتھ پھیلتا جاتا ہے۔''

اس کی مزید تشریح کرتے ہوئے برگساں کہتا ہے کہ:

''ماضی کلی طور پر بڑھتے بڑھتے حال میں صورت پذیر ہوتا ہے اور حال میں مقیم رہ کے عمل پیرا ہوتا ہے۔''

دوسرے لفظوں میں امتداد یا استمرار کے معنی یہ ہیں کہ ماضی کسی نہ کسی صورت میں ہمیشہ برقرار رہتا ہے اس کا ایک لمحہ بھی ضائع نہیں ہوتا۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ ہم سوچتے وقت اپنے ماضی کے ایک ذرا سے حصے کو کام میں لاتے ہیں لیکن دراصل ہماری آرزو، ارادے اور عمل کے وقت سارا ماضی سرگرم کار ہوتا ہے ؎

زمانہ ایک حیات ایک کائنات بھی ایک
دلیل کم نظری قصہ جدید و قدیم

(ضرب کلیم)

اور چوں کہ زمان ایک اجتماعی کیفیت کا نام ہے مستقبل کبھی ماضی کی طرح نہیں ہوسکتا اس لیے کہ ہر قدم پر اجتماعی کیفیت میں ایک اضافہ ہوتا چلا جاتا ہے۔

"ہر آنے والا لمحہ صرف ایک نئی چیز ہی نہیں ہے بلکہ اس کی پہلے سے پیش بینی بھی ناممکن ہے۔ تغیر ایک ایسا فطری اور بنیادی عمل ہے کہ شاید پوری طرح تصور میں بھی نہ آسکے۔"

یہاں تک اقبال اور برگساں کے نظریہ زماں میں ہمیں کوئی فرق نظر نہیں آتا۔ اقبال کہتے ہیں:

دما دم رواں ہے یم زندگی
ہر اک شے سے پیدا رم زندگی

فریب نظر ہے سکون و ثبات
تڑپتا ہے ہر ذرۂ کائنات
ٹھہرتا نہیں کاروان وجود
کہ ہر لحظہ تازہ ہے شان وجود
سمجھتا ہے تو راز ہے زندگی
فقط ذوق پرواز ہے زندگی
بہت اس نے دیکھے ہیں پست و بلند
سفر اس کو منزل سے بڑھ کر پسند
سفر زندگی کے لیے برگ و ساز
سفر ہے حقیقت حضر ہے مجاز

سمجھتے ہیں ناداں اسے بے ثبات
ابھرتا ہے مٹ مٹ کے نقش حیات
بڑی تیز جولاں بڑی زودرس
ازل سے ابد تک رم یک نفس
زمانہ کہ زنجیر ایام ہے
دموں کے الٹ پھیر کا نام ہے

یہی خیال ''بال جبریل'' سے قبل علامہ مرحوم مثنوی ''اسرار و رموز'' میں بھی ظاہر کر چکے ہیں

در گل خود تخم ظلمت کاشتی
وقت را مثل خطے پنداشتی
باز با پیمانہ لیل و نہار
فکر تو پیمود طول روزگار
این و آں پیداست از رفتاد وقت
زندگی سرے است از اسرار وقت
اصل وقت از گردش خورشید نیست
وقت جاوید است و خود جاوید نیست

اور ''بانگ درا'' میں یہی بات ان الفاظ میں کہہ چکے ہیں۔

سکوں محال ہے قدرت کے کارخانے میں
ثبات ایک تغیر کو ہے زمانے میں

صرف یہی نہیں بلکہ اقبال نے بھی برگساں ہی کی طرح زمان کو مکان سے الگ قرار دیا ہے۔ مثنوی کے اسی حصے ''الوقت سیف'' میں ایک سفر آتا ہے۔

وقت را مثل مکاں گستردۂ
امتیاز دوش و فردا کردۂ

لیکن جہاں برگساں ہر لحظہ تغیر پذیر زمان ہی کو حقیقت کہتا ہے اور اسی کو ہستی قائم بالذات مانتا ہے وہاں اقبال ایک الگ راستہ اختیار کرتے ہیں۔ زمان کو جاوید کہنے کے باوجود اقبال ذات مطلق کو حقیقت مانتے ہیں وہ زندگی کو زمان اور زمان کو زندگی کہتے ہیں لیکن زمان کو واجب الوجود نہیں مانتے۔ بلکہ واجب الوجود صرف خدا ہی کو مانتے ہیں۔ اسی نظم ''الوقت سیف'' میں کہتے ہیں۔

اے چو بورم کردہ از بستان خویش
ساختی از دست خود زندان خویش
وقت ما کو اوّل و آخر نہ دید
از خیابان ضمیر ماد مید
زندہ از عرفان اصلش زندہ تر
ہستی او از سحر تابندہ تر
از غم امروز و فردا رستہ ایم
باکسے عہد محبت بستہ ایم
در دل حق سر مکنو نیم ما
وارث موسیٰ و ہار و نیم ما
مہر و مہ روشن زتاب ماہنوز
برق ہا دارد سحاب ماہنوز

اور غالباً اپنے اسی عقیدے کو اور زیادہ وضاحت کے ساتھ بیان کرنے کے لیے انہوں نے ''الوقت سیف'' کے فوراً بعد مثنوی میں جو حصہ رکھا ہے اس کا عنوان ہے

''دعا'' ع

اے چو جاں اندر وجود عالمی

برگساں سے نظریہ زماں کے بارے میں اپنا اختلاف علامہ نے کئی موقعوں پر ظاہر کیا ہے مثلاً

کہن دیرے کہ بینی مشت خاک است
دمے از سر گزشت ذات پاک است

برگساں کے نزدیک امتداد یا استمرار زماں بے مقصد ہے۔ شروع میں اقبال اسی نظریئے کے حامی رہے اور اس دور کی شاعری میں ہمیں اسی طرح کے اشعار نظر آتے ہیں۔

زندگی رہرواں در تگ و تاز است و بس
قافلہ موج را جادۂ و منزل کجا است

لیکن بعد میں انہوں نے اپنے اس نظریئے میں ترمیم کی اور برگساں کے نظریئے کے خلاف استمرار زماں کو با مقصد قرار دیا کیونکہ اگر ارتقاء کے سامنے کوئی منزل نہیں ہے تو وہ ارتقاء قطعاً بے معنی ہے یہ تو گویا شوپن ہائر کا وہی نظریہ ہوا کہ اس حقیقت سے جو نیک و بد میں تمیز ہی نہیں کر سکتی ہمیں دور ہی رہنا چاہیے۔ اس سے تو اقبال کے نزدیک نیٹشے کا نظریہ کہیں زیادہ بہتر تھا کہ اس نے ''خدا کی موت'' کے بعد فوق البشر کو تو اس کی جگہ لینے کے لیے پیدا کر دیا اور بشر کی ارتقائی صلاحیتوں کو بے مقصد تو نہیں بھٹکنے دیا۔ اقبال کی نظر میں فلسفہ جبر کے معنی یہ نہیں ہیں کہ ہمیں اپنے تخلیق مقاصد اور ذوق تلاش پر بھی اختیار نہ ہو۔

زندگانی را بقا از مدعاست
کاروانش را درا از مدعاست

تخم گل کی آنکھ زیر خاک بھی بے خواب ہے
کس قدر نشوونما کے واسطے بے تاب ہے
زندگی کا شعلہ اس دانے میں جو مستور ہے
خود نمائی خود فزائی کے لیے مجبور ہے
پھول بن کر اپنی تربت سے نکل آتا ہے یہ
موت سے گویا قبائے زندگی پاتا ہے یہ

فطرت ہستی شہید آرزو رہتی نہ ہو
خوب تر پیکر کی اس کو جستجو رہتی نہ ہو

اور پھر اسی خیال کو آپ نے اپنی نظم ''مسجد قرطبہ'' میں جو اس وقت اردو شاعری کا بلند ترین اور اعلیٰ ترین معیار تصور کی جاتی ہے اور زیادہ دل آویز اور سحر انگیز طریقے سے بیان کیا ہے۔

سلسلہ روز و شب نقش گر حادثات
سلسلہ روز و شب اصل حیات و ممات
سلسہ روز و شب ساز ازل کی فغاں
جس سے دکھاتی ہے ذات زیرو بم ممکنات
تجھ کو پرکھتا ہے یہ مجھ کو پرکھتا ہے یہ
سلسلہ روز و شب صیرفی کائنات
تو ہو اگر کم عیار میں ہوں اگر کم عیار
موت ہے تیری برات موت ہے میری برات

تیرے شب و روز کی اور حقیقت ہے کیا
ایک زمانے کی رو جس میں نہ دن ہے نہ رات

برگساں سے اپنے اس اختلاف کو علامہ نے اپنی کتاب ''اسلام میں افکار الٰہیہ کی تشکیل جدید'' میں بڑی وضاحت کے ساتھ بیان کیا ہے۔ علامہ لکھتے ہیں:

''برگساں کے نزدیک شعوری تجربات محض ماضی کی حیثیت رکھتے ہیں۔ ماضی جو حال کے ساتھ چل کے انجام کار حال ہی میں عمل پیرا ہوتا ہے وہ اس بات کو نظر انداز کر جاتا ہے کہ شعور کی وحدت کا ایک پہلو یہ بھی ہے کہ وہ مستقبل کو رواں رہتا ہے۔ زندگی خیال کے عملی صورت میں آنے کا نام ہے اور بغیر کسی مقصد کے خیال کا عملی صورت میں آنا خواہ یہ عمل شعوری ہو یا غیر شعوری نا قابل توضیح ہے۔ صرف یہی نہیں بلکہ ہمارے ادراک اور احساس کے عمل کا تعین بھی ہمارے فوری مقاصد کے تحت ہوتا ہے۔''

یہی اختلاف ''ایک فلسفہ زدہ سید زادے کے نام'' میں اشارتاً اس طرح بیان ہوا ہے۔

تو اپنی خودی اگر نہ کھوتا
زناری برگساں نہ ہوتا [1]

لیکن ان تمام اختلافات کے باوجود یہ ایک حقیقت ہے کہ اقبال نظریاتی اعتبار سے تمام مغربی مفکرین کی بہ نسبت برگساں کے زیادہ قریب ہیں۔

1۔ مصدقہ راویوں کا بیان ہے کہ اس نظم میں علامہ اقبال مرحوم کے مخاطب اردو کے نامور ادیب سید احمد شاہ پطرس بخاری مرحوم ہیں جو علامہ کے قریبی احباب اور نیاز مندوں میں تھے اور علامہ کے ساتھ فلسفیانہ موضوعات پر اکثر بات چیت کیا کرتے تھے۔

اقبال اور دانتے

(Iqbal & Dante)

دانتے، ملٹن اور گوئٹے کا ذکر اس مقالے میں برگساں اور نیٹشے سے پہلے آنا چاہیے تھا بلکہ تاریخی اعتبار سے دانتے اور اقبال کے ذہنی رشتے کی بات چیت بیکن (1526-1561) سے بھی پہلے ہونا چاہیے تھی۔ لیکن دانتے (1265-1321) ملٹن (1608-1674) اور گوئٹے (1749-1832) چوں کہ بنیادی طور پر شاعر ہیں اس لیے انہیں مفکرین کے زمرے سے الگ ہی رکھنے کی کوشش کی گئی ہے مگر ان تینوں کی شاعری میں فکری عنصر اس قدر نمایاں ہے کہ انہیں مفکرین سے جدا بھی نہیں کیا جاسکتا۔ علامہ اقبال کی طرح دانتے، ملٹن اور گوئٹے تینوں فلسفی شاعر ہیں۔

دانتے کی زندگی کے بارے میں بہت کم معلومات ہمارے دور تک پہنچی ہیں۔ 1265ء اس کا سن پیدائش ہے۔ دانتے ابھی بچہ ہی تھا کہ اس کی ماں کا انتقال ہو گیا۔ اس کے باپ نے دوسری شادی کر لی جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ دانتے عملی طور پر شفقت پدری سے بھی محروم ہو گیا۔ والدین کے پیار کی یہ بھوک جو بچپن ہی میں اس کا مقدر ہو گئی تھی اس کی نظم ڈیوائن کامیڈی میں بھی اپنی جھلک دکھا جاتی ہے۔

نو برس کی عمر میں دانتے نے اپنی ہی عمر کی ایک لڑکی بیٹریس کو دیکھا اور ہمیشہ کے لیے اس کا ہو کے رہ گیا۔ دوسری بار دانتے نے بیٹریس کو اس وقت دیکھا جب اس کی عمر اٹھارہ برس کی ہو چکی تھی۔ سات برس بعد بیٹریس اس جہان فانی سے کوچ کر گئی لیکن دانتے کے دل میں ہمیشہ کے لیے اپنی محبت کی چنگاری سلگا گئی۔ اگرچہ بیٹریس کے بعد دانتے نے ایک اور لڑکی سے شادی کر لی لیکن وہ اپنی دل کی گہرائیوں میں بیٹریس ہی کا پرستار رہا اور اس کے باوجود کہ وہ جنگ و جدل میں بھی شریک رہا ملکی سیاست میں بھی حصہ لیتا رہا، اور ایک وقت تک جلاوطن بھی رہا وہ بیٹریس کو اپنی شاعری میں زندۂ جاوید بنانے کے خیال سے کبھی غافل نہیں رہا۔ ''ڈیوائن کامیڈی'' اسی خیال کی عملی صورت ہے۔

''ڈیوائن کامیڈی'' ایک بیانیہ نظم ہے لیکن اس میں شاعر کا کمال فن، اتنا قصہ در قصہ کے حسن بیان میں نہیں ہے جتنا بیان کو انتہائی نزاکت کے ساتھ تمثیلی لباس پہنانے میں ہے۔ اس نظم میں دانتے کے فن کا ہم صرف مطالعہ ہی نہیں کرتے بلکہ اس کا مشاہدہ بھی کرتے ہیں۔ اس میں بصارت، آواز، سماعت، خوش بو اور لمس کا جادو، قدم قدم پر خوف اور رحم کے جذبات، غم و غصہ اور مسرت و شادمانی کے ساتھ اس طرح ہم آہنگ نظر آتا ہے کہ قاری اکثر اوقات اپنے آپ کو محض قاری ہی نہیں بلکہ اس تمثیلی شاہکار کا ایک جز سمجھنے لگتا ہے۔ اس اعتبار سے ''ڈیوائن کامیڈی'' کا فن دنیا کے شعری ادب میں ایک Threedimensional Art کی حیثیت رکھتا ہے۔

''جاوید نامہ'' بھی اوّل سے آخر تک انہی خوبیوں سے مملو ہے لیکن یہاں سوال اتنا ''جاوید نامہ'' اور ''ڈیوائن کامیڈی'' کے تقابلی مطالعے کا نہیں جتنا اس بات کا ہے کہ جہاں تک ''جاوید نامہ'' کا تعلق ہے اقبال اس کے تصور میں کہاں تک ''ڈیوائن کامیڈی'' سے متاثر ہوئے ہیں۔

برصغیر ہند و پاک میں اردو اور فارسی شاعری اور بالخصوص کلام اقبال سے دلچسپی رکھنے والوں کا عام خیال یہ ہے کہ علامہ اقبال نے ''جاوید نامہ'' کے تانے بانے کا تصور دانتے کی ''ڈیوائن کامیڈی'' سے مستعار لیا ہے۔ یہاں اس خیال کی تائید یا تردید مقصود نہیں ہے۔ خود اقبال نے خواجہ ایف۔ ایم شجاع کے نام 1931ء کے شروع میں جب کہ ''جاوید نامہ'' تکمیل کی منزلوں میں تھی لکھا تھا کہ:

> ''آخری نظم ''جاوید نامہ'' جس کے دو ہزار شعر ہوں گے ابھی ختم نہیں ہوئی۔ ممکن ہے مارچ تک ختم ہو جائے۔ یہ ایک قسم کی ''ڈیوائن کامیڈی'' ہے اور مثنوی مولانا روم کی طرز پر لکھی گئی ہے۔ اس کا دیباچہ بہت دلچسپ ہوگا اور اس میں غالباً ہند و ایران بلکہ تمام دنیائے اسلام کے لیے نئی باتیں ہوں گی۔ ایرانیوں میں حسین ابن منصور حلاج، قرۃ العین، ناصر خسرو علوی وغیرہ کا نظم میں ذکر آئے گا۔ جمال الدین افغانی کا پیغام مملکت روس کے نام ہوگا۔''

لیکن جیسا کہ اس خط سے ظاہر ہے اس میں ''جاوید نامہ'' اور ڈیوائن کامیڈی کی مشابہت کی طرف ایک ہلکا سا اشارہ ملتا ہے۔ یہ خط اس بات کا کوئی ثبوت نہیں ہے کہ ڈیوائن کامیڈی کو دیکھ کر اقبال کو ''جاوید نامہ'' لکھنے کا خیال آیا۔ حقیقت یہ ہے کہ اگرچہ ''جاوید نامہ'' اقبال نے 1929ء میں شروع کر کے 1931ء میں مکمل کیا لیکن معراج محمدی کے حقائق اور اسرار کے متعلق ایک کتاب لکھنے کا خیال ان کے دل میں ایک مدت سے تھا۔ ممکن ہے یہ کتاب ایک تمثیلی نظم کی صورت اختیار نہ کرتی لیکن انہی دنوں میں ٹی، ایس ایلیٹ کا مقالہ Essay on Dante منظر عام پر آیا جس کی

بدولت دانتے کے بارے میں کالرج اور نارٹن کی تحریروں کی طرف ایک بار پھر اہل نظر متوجہ ہوئے اور دانتے کی ''ڈیوائن کامیڈی'' کا غلغلہ نئے سرے سے ادبی دنیا میں بلند ہوا۔ اب یہ ممکن نہیں کہ ان تحریروں نے علامہ اقبال کو اپنی طرف متوجہ نہ کیا اور بالخصوص جب کہ وہ معراج محمدی ﷺ لکھنے کا خیال کر رہے تھے۔ انہوں نے ''ڈیوائن کامیڈی'' کا بالاستیعاب مطالعہ نہ کیا ہو لیکن یہاں یہ امر ملحوظ رکھنا بھی ضروری ہے کہ ''ڈیوائن کامیڈی'' سے قبل دنیا کے ادب میں دو ایسی کتابیں موجود تھیں جن میں مصنفوں نے مختلف آسمانوں کی سیر کے دوران میں اپنے مشاہدات بیان کیے ہیں۔ کتابیں شیخ محی الدین ابن عربی1 کی فتوحات مکیہ'' اور ابو العلاء معری2 کی ''رسالۃ الغفران'' ہیں اور ان دونوں کتابوں کی بنیاد معراج نبوی ﷺ کی کیفیات ہیں۔ اس سلسلے میں میڈرڈیو یونیورسٹی کے پروفیسر آسن نے اپنی تصنیف ''اسلام اور ڈیوائن کامیڈی'' میں ''ڈیوائن کامیڈی'' کے ماخذ کا سلسلہ معراج کے ساتھ ملایا ہے۔ تو گویا ادبی اعتبار سے ''جاوید نامہ'' اسی سلسلے کی ایک کڑی ہے جس کی پہلی کڑی معراج ناموں کی صورت میں ہمیں نظر آتی ہے اور جس میں ''ڈیوائن کامیڈی'' بھی ایک نہایت تاب ناک کڑی ہے۔ ممکن ہے ان معراج ناموں کا ادبی معیار بہت بلند نہ ہو لیکن بشر کی سیاحت علوی میں اوّلیت کا جو مقام معراج ناموں کو حاصل ہے اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا۔

اس مقالے میں ایک بار پہلے بھی اس خیال کا اظہار کیا جا چکا ہے کہ فکری اور ادبی دنیا میں ہمیشہ چراغ سے چراغ جلتا چلا آیا ہے۔ نئے سے نئے خیال کو بھی ہم جب

1,2۔ اردو کے طلبہ ان دو ناموں سے ''ضرب کلیم'' اور ''بال جبریل'' کے ذریعے سے واقف ہو چکے ہیں۔ ''ضرب کلیم'' میں اقبال کی نظم ''تقدیر'' (اے خدائے کن فکاں مجھ کو نہ تھا آدم سے بیر) شیخ محی الدین ابن عربی ہی سے ماخوذ ہے اور ''بال جبریل'' میں ابو العلا معرّی کے بارے میں علامہ کی مشہور نظم بعنوان ''ابو العلاء معری'' (کہتے ہیں کبھی گوشت نہ کھاتا تھا معری) موجود ہے۔

پرکھیں گے تو اس کا سلسلہ کسی نہ کسی پرانے خیال سے جا کے ملے گا۔ حال ماضی سے اور مستقبل حال سے کٹا ہوا الگ تھلگ فضا میں معلق ہو یہ بات فکری دنیا میں، بلکہ بحیثیت مجموعی ساری زندگی میں، ممکن نہیں۔ اس لیے اگر ''جاوید نامہ'' کا تصور اقبال نے ''ڈیوائن کامیڈی'' سے لیا بھی ہو تو اقبال کی شاعرانہ یا مفکرانہ عظمت پر کوئی حرف نہیں آتا کیونکہ ''جاوید نامہ'' ''ڈیوائن کامیڈی'' کا چربہ نہیں بلکہ ایک ایسا اوریجنل شاہ کار ہے جس میں اقبال کی علمیت، مشاہدات، تجربات اور واردات قلبی بڑے فن کارانہ اور انوکھے انداز سے بیان ہوئے ہیں۔ نظم کا تانا بانا اپنی جگہ پر اقبال کے عظمت فن کی دلیل ہے۔

''ڈیوائن کامیڈی'' اور ''جاوید نامہ'' کے فن میں مماثلت یہ ہے کہ جہاں دانتے کا سفر ختم ہوتا ہے وہاں سے اقبال کا سفر شروع ہوتا ہے۔ دانتے کے اس سفر کے لیے بیٹریس تو محض ایک بہانہ ہی بنی۔ دراصل اس کے اپنے دل کی تڑپ، اس کی اپنی ناآسودگی، اس کی اپنی جان مضطرب ہی ایسے سفر کے لیے بے تاب تھی جس کی بدولت وہ تزکیہ نفس سے اپنے آپ کو مشاہدۂ حق کے قابل بنائے لیکن اقبال کی سیاحت علوی کا سبب اس سے ذرا مختلف ہے۔ یہ سیاحت فتح و تسخیر کے مقصد کے لیے ہے۔ ''شکوہ'' کا شاعر یہاں بھی گلے شکوے سے لبریز ہے۔ ''مناجات'' دراصل ''شکوہ'' ہی کی ایک ایسی صورت ہے جو نہ صرف شاعرانہ اعتبار سے ''شکوہ'' سے کہیں زیادہ لطیف ہے بلکہ درد و داغ اور سوز و گداز کے کرب اور تلاش و جستجو کی تڑپ سے بھی لبریز ہے۔ مسلسل تنہائی اور دشت و در کے سناٹے نے مایوسی کی جگہ اشتیاق دید کی کیفیت پیدا کر دی ہے اور یہی اشتیاق دید سیاحت علوی کا سبب بنا ہے۔

عصر حاضر را خرد زنجیر پاست
جان بے تابے کہ من دارم کجاست

عمر ہا بر خویش می پیچد وجود
تا یکے بے تاب ، جاں آید فرود

زیستم تازیستم اندر فراق
وانما آں سوئے ایں نیلی رواق
ماترا جوئیم و تو از دیدہ دور
نے غلط ماکور و تو اندر حضور
یاکشا ایں پردۂ اسرار را
یا بگیر ایں جان بے دیدار را
نخل فکرم نا امید از برگ و بر
یا تبر بفرست یا باد سحر

منزلے بخش ایں دل آوارہ را
باز دہ با ماہ ایں مہ پارہ را

دانتے اس طرح کی کسی مناجات سے نظم کی ابتدا نہیں کرتا بلکہ اس کی ابتدا یوں ہے کہ بے مصرف اور لاحاصل سفر زندگی کے دوران میں دانتے راہ راست سے بھٹک جاتا ہے اور اپنے آپ کو جرم و خطا (دنیا داری) کے گھنے جنگل 1 میں پاتا ہے او جنگل میں پوری رات ایک کرب اور عذاب کے عالم میں گزارتا ہے۔ جونہی اسے اپنی گمراہی کا احساس ہوتا ہے اسے مشرق میں سپیدۂ سحری نظر آتا ہے۔ (سورج ربانی تجلی

1- Dark Wook of error(Wonldliness)

2- Divine Illumination

کی علامت ہے) اس سپیدۂ سحری کی تجلی سے ایک چھوٹی سی پہاڑی (کوہ شادمانی 1) کی چوٹی جگمگا اٹھتی ہے۔ یہ ایسٹر کا موسم ہے اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی حیات نو 2 کے جشن کا وقت ہے۔ سورج اعتدال لیل ونہار 3 کے قریب ہے۔ 4 ان تمام مسرت آمیز علامتوں کے اس طرح پہلو بہ پہلو نظر آنے سے دانتے کا دل ایک امید افزا کیفیت سے لبریز ہو جاتا ہے اور وہ فوراً کوہ شادمانی پر چڑھنے کا ارادہ کر لیتا ہے۔ لیکن اچانک ہی دنیا داری کے تین درندے اس کا راستہ روک لیتے ہیں۔ ان میں سے ایک ہے:

''خبث اور دغا کا چیتا۔''

دوسرا ہے:

''تشدد اور ہوس کا شیر ببر۔''

اور تیسرا ہے:

1- Mount of Joy

2- Resurrection

3- Equinoctial nebirth

4- دانتے کی اس رویت (Vision) کی تاریخ 1300ء ہے۔ سورج موسم بہار میں اعتدال شب و روز کے مقام پر ہے۔ جس رات کو دانتے راہ راست سے بھٹک کر اپنے آپ کو جنگل میں پاتا ہے وہ حضرت مسیح علیہ السلام کے انتقال کی برسی سے پہلی رات ہے۔ اس رات کے کسی حصے میں پورن ماشی کا چاند چمک رہا ہے اور جہنم کے سفر (Infernd) اور مقام کفارہ یا اعراف (Pungatory) کے مطالعہ سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ طلوع مہر سے مراد اس دن کا طلوع مہر ہے جس سے پہلی رات پورن ماشی کی رات تھی۔ گویا صحیح تاریخ کے بارے میں اس وقت جو data ہمارے پاس ہے وہ یہ ہے: ''سورج اعتدال لیل ونہار کے قریب ہے۔ چاند بدر بن کے چمک رہا ہے اور یہ حضرت مسیح علیہ السلام کی دارکشی کی برسی سے پہلی رات ہے۔ لیکن 1300ء میں کوئی دن ایسا نہیں ہے جو یہ تینوں شرائط پوری کر رہا ہو۔ گویا دانتے نے ایک ایسی ''معیاری'' تاریخ وضع کر لی جو اس تمام مشترکہ مفروضہ مظہر کی نمائندگی کرتی ہو اس لیے اس موضوع پر تمام بحث کہ ہم اس دن کو جب دانتے کوہ شادمانی کے سفر پر روانہ ہوا۔ 25 مارچ کہیں یا 8 اپریل (کیونکہ 1300ء میں یہی تاریخیں جمعے کو پڑتے ہیں) بے مصرف اور لاحاصل ہے (دیوائن کامیڈی کارلائل۔ وکسٹیڈ ایڈیشن)

"نفس پرستی کا بھیڑیا1۔"

یہ درندے بالخصوص بھیڑیا دانتے کو پھر نا امیدی کا شکار بنانے کے لیے سہو و خطا کے اندھیرے میں دھکیلتے ہیں لیکن عین اس وقت جب کہ سب کچھ ہاتھ سے جاتا دکھائی دیتا ہے ایک شخصیت نمودار ہوتی ہے۔ یہ ورجل کا عکس ہے۔ ورجل جو دانتے کے لیے عقل انسانی 2 کی علامت ہے۔

ورجل اسے بتاتا ہے کہ وہ اسے (دانتے کو) سہو و خطا کے رستے سے بچانے اور اس کی رہنمائی کرنے کے لیے بھیجا گیا ہے۔ چوں کہ درندوں کی موجودگی میں پہاڑ پر چڑھنے کا سیدھا راستہ مسدود ہے اس لیے ان درندوں سے بچ کر جانے کے لیے یہ ضروری ہے کہ طویل اور دشوار گزار رستہ اختیار کیا جائے اور طویل اور دشوار گذار رستہ اختیار کرنے کے لیے جہنم (اعتراف گناہ)3 میں اترنے کے سوا چارہ نہیں۔ اس کے بعد اعراف (ترک گناہ)4 کی منزل ہے۔ اس منزل کو طے کرنے کے بعد ہی مسافر کنگرۂ نشاط پر پہنچ سکتا ہے اور نورِ ایزدی کا مشاہدہ کر سکتا ہے۔ ورجل ڈانٹے کی رہنمائی کے لیے اپنے آپ کو پیش کرتا ہے۔ لیکن صرف وہیں تک جہاں تک عقل انسانی جا سکتی ہے اور چوں کہ عقل انسانی کے حدود مقرر ہیں اس لیے قطعی صعود کے لیے رہبری کا فرض ایک اور رہنما کے ذمے ہوگا اور یہ رہنما بیٹریس ہے جو عشق ایزدی کی علامت ہے۔

دانتے بخوشی ورجل کے پیچھے چلنے کو آمادہ ہو جاتا ہے اور وہ دونوں چل پڑتے ہیں۔ یہ سارا مفہوم مجھے دانتے کے اشعار کے ترجموں کی صورت میں پیش کرنا

1۔ دراصل دانتے کے یہاں جو لفظ آیا ہے اس کا انگریزی ترجمہ She - Wolf ہے۔ انگریزی مترجموں نے She - Wolf of in Continuance لکھا ہے۔

2۔ Human Reason

3۔ Recognition of Sin

4۔ Renunciation of Sin

چاہیے تھا لیکن دانتے کے اشعار کے ترجمے سے عہدہ براہونا مجھے خاصا مشکل نظر آیا۔ ہر قدم پر مجھے یہ اندیشہ رہا کہ کہیں ترجمہ کرنے سے اصل شاعری کی روح غتر بود نہ ہو جائے اس لیے میں نے یہ سب کچھ مختصر طور پر اپنی نثر ہی میں پیش کیا ہے۔ ویسے جان کیارڈی نے اس حصے کا منظوم ترجمہ اس طرح کیا ہے۔1

Mid way in our life's journey,
I went astray
from the straight road and woke
to in myself
alone in a dark wood, How
Shall I say
What wood that was I never saw
so drear,
So rank, so arduous a wilderness!
Its very memory gives a shape to fear.

1۔ جب میں اشاعت سے قبل مقالے پر نظر ثانی کر رہا تھا تو اس مقام پر آ کر میں نے محسوس کیا کہ اردو مقالے میں انگریزی کا اقتباس کچھ بے جوڑ سی بات ہے چناں چہ میں نے اس تمام انگریزی ترجمے کا اردو ترجمہ کیا ہے اور یہ ترجمہ نیچے اسی حاشیے میں پیش کیا جا رہا ہے۔

زندگی کا جب آدھا سفر طے ہوا
جادۂ حق سے میرے قدم ہٹ گئے
اور جب آنکھیں کھلیں
دیکھتا ہوں میں کیا
ایک تاریک جنگل میں تنہا ہوں میں
یہ تاریک جنگل
اب میں کیسے کہوں کیسا جنگل تھا یہ
میری آنکھوں نے اب تک تو دیکھا نہ تھا۔
ایسا افسردہ، دل گیر اور تیرہ و تار جنگل

(بقیہ اگلے صفحہ پر)

Death could scarce be more
bitter than that place!
Out since it came to good I will
recount
all that I found revealed there
by God's grace.
How I came to it I cannot rightly
say,
So drugged and loose with sleep
had I become
When I first wandered there from
the true way

(گزشتہ اگلے صفحہ پر)

ایسا جنگل جو بے کار روئیدگی سے بھرا ہو
جو تعفن سے لبریز سبزے کی بہتات سے گنج گجایا ہوا ہو
ایسا جنگل جو دشوار، محنت طلب اور کٹھن راستوں سے بھرا ہو
ایسا جنگل کہ ویرانیوں کے سوا کچھ بھی جس میں نہ آباد ہو
ایسا جنگل کہ اس کا تصور
جب آتا ہے تو خوف کے کارواں ساتھ لاتا ہے۔
اگر موت بھی خود مجسم کھڑی ہو تو
اس منظر خوف آگیں کے آگے وہ کچھ بھی نہیں ہے
میں اس تیرہ و تار جنگل میں کس طرح آیا۔
میں اس راز سے بے خبر ہوں
کہ جب جادۂ راستی سے میں بھٹکا تو اس وقت
کچھ اس طرح تھا نیند کا مجھ پہ غلبہ

(بقیہ اگلے صفحہ پر)

But at the far end of that valley
of evil
Whoe maze had sapped my very
heart with fear!
I found my self beford a little
hill
and lifted up my eyes. Its shoulders
glowed
already with the sweet rays of that
planet

(بقیہ پچھلے صفحہ کا)

کچھ اس طرح تھی بے ہشی مجھ پہ طاری
کہ مجھ کو خبر ہی نہیں ہے میں اس تیرہ و تار جنگل میں کس طرح آیا
خبر ہے مجھے تو بس اتنی خبر ہے
کہ اس وادی معصیت کے کنارے
(جس کی پیچیدگی اور سراسیمگی نے مرے دل پہ اک خوف طاری کیا تھا)
یہ دیکھا کہ میں اک پہاڑی کے آگے کھڑا ہوں
جونہی میں نے آنکھیں اٹھائیں
تو دیکھا
ایک سیارہ جس کی تجلی
حسن سیرت کا پرتو لیے ایک عالم کو تنویر میں ڈھانپ دیتی ہے
انسان کو جادۂ راستی پر چلاتی ہے
اس کی شعاعیں
نرم و نازک شعاعیں
پہاڑی کی چوٹی کو پیراہن نور پہنا رہی ہیں۔

(بقیہ اگلے صفحہ پر)

Whose virtue leads men straight
on every road,
and the shining strenghtened me
against the right
whose agone had wrached the lake
of my heart
through all the terrors of that piteous
night,
and as I fell to my soul's ruin, a
presence

(بقیہ پچھلے صفحہ کا)

اس تجلی سے اک حوصلہ سا مرے دل نے پایا
کچھ ہوا دور سا وہ جو تھا خوف کا یہ سایہ
خوف جس نے مرے دل کے آبِ رواں میں
کائی، گھاس اور دلدل کی بھر مار کر دی تھی
اس بھیانک، خطرناک اور ڈراؤنی رات کی مدت بیکراں میں
اپنی بربادی روح کا یہ تماشا
میری نظروں میں تھا
دیکھتا ہوں کہ بے رنگ ماحول میں
ایک تصویر ابھری
ایسی تصویر، لبی خموشی کے باعث
جس کی آواز پتھرا چکی تھی
اس گھنے اور تاریک جنگل کی تنہائی میں
اس شبیہ مبارک کو دیکھا جو میں نے
تو بے قصد اک چیخ نکلی مرے منہ سے اور اس طرح سے میں گویا ہوا

(بقیہ اگلے صفحہ پر)

gathered before me on the discolo red air,
the figure of one whoscreamed
hoarse from long silence.

(بقیہ پچھلے صفحہ کا)

ترحم ترحم کہ میں ناتواں ہوں
مری جان پر رحم کر
خواہ سایہ ہے تو خواہ انسان ہے
اور وہ تصویر بولی
میں انساں نہیں ہوں
ہاں کبھی میں بھی انسان تھا
میرے ماں باپ لومبارڈ تھے
اور وطن ان کا تھا مانٹا
اور پیدا ہوا تھا میں سیزر کے دورِ حکومت میں
جب کہ یہ دور تھا خاتمے کے قریں
وہ زمانہ آگسٹس کا تھا
اور میں نے بسر کی اسی دور میں
دیوتاؤں کا شیوہ تھا جس دور میں، جھوٹ، کذب اور دروغ
ایک شاعر تھا میں
اور میں نے ترانے سنائے
آنچسس کے پسر کے، جو سچا بھی تھا اور منصف بھی تھا
اور آیا تھا جو روم کی سمت
ٹرائے کے جلنے کے بعد
مگر کس لیے تم اذیّت طلب ہو

(بقیہ اگلے صفحہ پر)

At sight of them in that friendlees waste
I Cried:
"Have pity on me, whatever thing you are,
whether shade or living man." And it
replied
"Not man, though man I once was, and
my blood
was Lombard, both myparents man tuan
I was born, though late, sub Julio, and bred
in Rome under Augustus in the noon
of the fake and Lying Gods. I was a poet
and sang of old Anchises noble Son
But you - why do you return to these
distresses
instead of climbing that shining
mount of Joy
which is the seat and first cause of man's
bliss?"
"And are you then that Virgil and that
fountain
of purest sepeech?" my voice grew
tremulous:
"Glory and lights of poets! now may
that zeal
and Loves apprenticeship that
I poured out

(بقیہ پچھلے صفحہ کا)

پریشان کیوں بے سبب ہو
قدم کس لیے تم بڑھاتے نہیں سوئے کوہ مسرت؟

(بقیہ اگلے صفحہ پر)

on your heroic verses serue me well!
For you are my true masters and first author
the soul maken from whome I drew the breath
of that sweet style whose measures have brought me honor.
see there immortal sage, the beast I flee,
For my Soul's salvation, I beg you, guard mefrom her,
for She has struck a mortal tremor
Through me."

(بقیہ پچھلے صفحہ کا)

خوش آئندگی ابتدا جس کی ہے
اور خوش آئندگی انتہا جس کی ہے
معاً میرے منہ سے یہی کچھ ہی نکلا کہ ورجل ہے تو؟
چشمہ نطق دل کش......!
حسین اور خالص تکلم کا مخزن......!
زبان پر بھی قادر، بیاں پر بھی قادر......!
بس اتنا کہا تھا کہ آواز میری
ہچکچانے لگی، کپکپانے لگی، تھرتھرانے لگی
شاعروں کے وقار!
اے سخن کی ضیا
میں نے تیرے سخن کی طلب میں

(بقیہ اگلے صفحہ پر)

''ڈیوائن کامیڈی'' میں مختلف منازل کے لیے دانتے کے مختلف رہنما ہیں۔ ورجل (عقل انسانی) پہلی دو منزلوں میں جہاں گناہ کی اصلیت تمام کراہتوں، نفرتوں اور گراوٹوں کے ساتھ آشکار ہوتی ہے دانتے کا رہنما ہے۔ انہی دو منزلوں میں اصلاح کے مفہوم پر بھی روشنی پڑتی ہے۔ اس کے بعد رہنمائی کا یہ فرض باغ عدن کی خوش گل نگہبان میٹلڈا کے سپرد ہوتا ہے۔ میٹلڈا معصوم زندگی کی علامت ہے۔ دانتے کا تیسر رہنما اس کی محبوبہ بیٹریس ہے جو عشق ایزدی یا الہام کی علامت ہے۔ بیٹریس حق

(بقیہ پچھلے صفحہ کا)

تیرے اشعار کی جستجو میں
جو محبت، عقیدت دکھائی ہے اب تک
وہ محبت مری ہم عناں ہو
وہ عقیدت مری رہنما ہو
میرا آقا ہے تو، میرا مولا ہے تو
میرا پہلا ہی محبوب شاعر ہے تو
میرے نغموں میں نرمی ترے ذکر کا
میرے سانسوں میں گرمی ترے فکر کی
تو امیر ادب، تاجدار سخن
تو جہان معانی کا سردار ہے
میں تری خاک پا کے سوا کچھ نہیں
اور تو......
میرا آقا ہے تو
میرا مولا ہے تو
میرا محبوب فن کار ہے
میرے فن کو جہاں میں جو عزت ملی

(بقیہ اگلے صفحہ پر)

صداقت کی پردہ کشائی کرتی ہے۔ آخری رہنمائی اس سلسلے میں سینٹ برنارڈ ہے جو رہنمائی کا فرض اس وقت انجام دیتا ہے جب مشاہدۂ ذات کی منزل آتی ہے۔ سینٹ برنارڈ وجدان کی علامت ہے اور دانتے کی نظر میں وجدان کا مقام عقل انسانی بلکہ الہام وانکشاف (Revelation) سے بھی کہیں بلند ہے۔

اقبال نے اپنی سیاحت علوی کی ابتدا میں دانتے کی طرح خبث، دغا، تشدد، ہوس اور نفس پرستی کی علامتوں کا استعمال نہیں کیا بلکہ غیب وحضور، زمین کی بے نوری، غوغائے حیات، عقل، عشق، ذات، صفات، صعود آدم، خلوت وجلوت، موجود و ناموجود، محمود و نامحمود، شعور خویش، شعور دیگرے، شعور ذات حق، معراج، مجبوری، اختیار، زمان و مکاں، جان وتن، جذب وسرور وغیرہ کی طرح کے سوالات ومسائل کا حل تلاش کرنے کی تڑپ ان کے اس سفر کی تحریک کا باعث ہوئی ہے۔ ہاں پہاڑ کا تصور اقبال کے یہاں بھی موجود ہے جس کے پیچھے سے روح رومی ہی نمودار ہوتی ہے۔ اقبال کی رہنمائی

(بقیہ پچھلے صفحہ کا)

تیری تقلید ہی سے ملی
اے کہ تیرا سخن ہے فنا سے پرے
اے رشی، اے منی، اے ولی، اے پیمبر
ذرا اک نظر اس طرف بھی اٹھا
دیکھ وہ جانور، دیکھ وہ بھیڑیا
جس سے لرزہ ہے طاری مری روح پر
تجھ سے میری فقط ہے یہی التجا
اس سے مجھ کو بچا، اس سے مجھ کو بچا
ورنہ یہ بھیڑیا
مجھ کو اک پل میں کچا چبا جائے گا

تمام افلاک کے سفر میں رومی ہی کرتے ہیں اور اوّل سے آخر تک اقبال......

پیر رومی را رفیق راہ ساز

کے نظریئے پر کار بند ہیں۔

دانتے کے سفر علوی کی ابتدا میں نے کچھ اپنے الفاظ میں کچھ جان کیاڈری کے الفاظ میں پیش کی ہے۔اقبال کی سیاحت علوی کی ابتدا اقتباس کی صورت میں اقبال ہی کے الفاظ میں دیکھیے اگرچہ مجھے اس بات کا شدید احساس ہے کہ اقبال کے کلام کا انتخاب مشکل ہی نہیں بلکہ کلام اقبال کا انتخاب پیش کرنے سے کلام کا ربط ٹوٹنے کا بھی ہر لحہ اندیشہ رہتا ہے۔

عشق شور انگیز بے پروائے شہر
شعلہ او میرو از غوغاے شہر
خلوتے جو ید بدشت و کوہسار
یا لب دریائے نا پیدا کنار
من کہ دریا راں نہ دیدم محرمے
برلب دریا بیا سو دم دمے

بادل خود گفتگو ہا داشتم
آرزوہا ، جستجو ہا داشتم
آنی و از جا و دانی بے نصیب
زندہ و از زندگانی بے نصیب!
تشنہ و دور از کنار چشمہ سار
می سر ودم ایں غزل بے اختیار

''بکشائے لب کہ قند فراوانم آرزو است
بنما رخ کہ باغ و گلستانم آرزو است''

موج مضطر خفت بر سنجاب آب
شد افق تار از زیان آفتاب
از متاعش پارۂ دز دید شام
کوکبے چوں شاہد بالائے بام
روح رومی پردہ ہا را بر درید
از پس کہ پارۂ آمد پدید
طلعتش رخشندہ مثل آفتاب
شیب او فرخندہ چوں عہد شباب
پیکرش روشن ز نور سرمدی
در سرا پائش سرور سرمدی
برلب او سر پنہان وجود
بند ہائے حرف و صوت از خود کشود
حرف او آئینہ آو یختہ
علم با سوز دروں آمیختہ

باز گفتم پیش حق رفتن چساں
کوہ و خاک و آب را گفتن چساں

از طریق زا دن اے مرد نکوئے
آدمی اندر جہانِ چار سوئے
ہم بروں جستن بزا دن می تواں
بندہا از خود کشا دن می تواں
لیکن ایں زادن نہ از آب وگل است
داند آں مردے کہ او صاحب دل است

می نداند عشق سال و ماہ را
دیر و زود و نزد و دُور راہ را
عقل در کوہے شگافے می کند
یا بہ گردِ او طوافے می کند
کوہ پیش عشق چوں کا ہے بود
دل سریع السیر چوں ماہے بود

بر مکان و بر زماں اسوار شد
فارغ از پیچاک ایں زنّار شد
تیز تر کن ایں دو چشم و ایں دو گوش
ہر چہ می بینی بنوش از راہ ہوش

تو ازیں نہ آسماں ترسی؟ مترس
از فراخائے جہاں ترسی؟ مترس

چشم بکشا بر زمان و بر مکاں
ایں دوا یک حال است از احوال جاں
تانکہ از جلوہ پیش افتادہ است
اختلاف دوش و فردا زادہ است

اے کہ گوئی محمل جان است تن
سرّ جاں را درنگر بر تن متن

چیست جاں؟ جذب و سرور و سوز و درد
ذوق تسخیر سپہر گرد گرد
چیست تن؟ با رنگ و بو خو کردن است
بامقام چار سو خو کردن است
از شعور است ایں کہ گوئی نزد و دور
چیست معراج انقلاب اندر شعور
انقلاب اندر شعور از جذب و شوق
وار ہاند جذب شوق از تحت وفوق
ایں بدن از جان ما انباز نیست
مشت خاکے مانع پرواز نیست

از کلامش جان من بے تاب شد
درتنم ہر ذرہ چوں سیماب شد

ناگہاں دیدم میان شرق و غرب
آسمان دریک سحاب نور غرق
زاں سحاب افرشتہ آمد فرود
باد و طلعت ایں چو آتش آں چو دود

گفت زر دانم جہاں را قاہرم
ہم نہانم از نگہ ہم ظاہرم

غنچہ اندر شاخ می بالد زمن
مرغک اندر آشیاں نالد زمن
دانہ از پرواز من گردد نہال
ہر فراق از فیض من گردد وصال

من حیاتم من مماتم من نشور
من حساب و دوزخ و فردوس و حور

در طلسم من اسیر است ایں جہاں
از دم ہر لحظہ پیراست ایں جہاں

درنگاہ او نہ می دانم چہ بود
از نگاہم ایں کہن عالم ربود

یا نگاہم برد گر عالم کشود
یا دگرگوں شد ہماں عالم کہ بود
مردم اندر کائنات رنگ و بو
زادم اندر عالم بے ہائے و ہو
رشتہ من زاں کہن عالم گسست
یک جہان تازہ آمد بہ دست
از زیان عالمے جانم تپید
تا دگر عالم ز خاکم بر دمید
تن سبک تر گشت و جاں سیار تر
چشم دل بینندہ و بیدار تر
پردگی ہا بے حجاب آمد پدید
نغمہ انجم بہ گوش من رسید

اس حقیقت کے باوجود کہ دانتے کے سفر کا مقصد تزکیہ نفس اور اقبال کے سفر کا مقصد تسخیر کائنات ہے۔ جو کہ تزکیہ نفس کے بعد کی منزل ہے دونوں کے اندر فکر میں ایک خاصی مماثلت نظر آتی ہے۔ اپنے اپنے سفر پر روانہ ہونے سے قبل دونوں پر ایک طرح کی افسردگی طاری ہے۔ اقبال انسان کی تنہائی اور بے بسی کا ذکر کرتا ہے اور اس بات کا شکوہ سرا ہے کہ کوئی ہم نفس ایسا نہیں جس پر وہ اپنا دلی اضطراب اور مقصد حیات واضح کر سکے۔ اقبال کا درد تسخیر کائنات کے سوا کسی طرح نہیں مٹ سکتا۔ دانتے تاریخ جنگل میں اداس اور افسردہ کھڑا ہے اور اسے یہ غم کھائے جا رہا ہے کہ کہیں انسان کو خبث، دغا، تشدد اور نفس پرستی اپنی گرفت میں لے کر اسے تزکیہ نفس کے نا قابل نہ بنا دیں۔ گویا دونوں کے سامنے روح انسانی کی معراج کا سوال ہے۔ تزکیہ نفس کے بغیر تسخیر کائنات کا

تصور ممکن نہیں۔

''ڈیوائن کامیڈی'' کا ابتدائی ایک تہائی حصہ جہنم کے سفر پر مشتمل ہے۔ جس میں انسانی روح کو گناہ کی آلائش سے پاک کرنے کی مختلف منزلیں سامنے آئی ہیں۔ ''جاوید نامہ'' میں اس قسم کا کوئی الگ حصہ نہیں بلکہ اقبال کے نزدیک انسان پر یہ فرض ہے کہ وہ گناہ کی ادنیٰ آلائش سے پاک وصاف ہو لیکن دانتے کے جہنم سے ملتا جلتا حصہ وہ ہے، جس میں ہم جعفر و صادق کو خون کے دریا میں زرد رو، آشفتہ مو، عریاں بدن دیکھتے ہیں۔ چناں چہ اسی احساس کے ساتھ اقبال نے مناجات ہی میں جو ''جاوید نامہ'' کی پہلی نظم ہے خدا سے یہ گلہ شکوہ شروع کر دیا ہے کہ اگر مجھے زمان و مکان کی حدود توڑنے کے مواقع حاصل نہیں ہوتے تو پھر آیہ تسخیر کس کی شان میں نازل ہوئی ہے اور حرف ''اُدعونی'' کس نے کہا اور کس سے کہا۔

دانتے کی نظم میں جابہ جا منظر نگاری کا کمال نظر آتا ہے۔ اقبال کی نظم میں منظر نگاری کی مثالیں مقابلتاً کم ہیں لیکن جس قدر ہیں اپنی مثال آپ ہیں۔ لارڈ کچنر اور فرعون کی دریائے زہرہ میں موجودگی، فلک زہرہ پر خون کے دریا میں جعفر و صادق کی حالت زار اور آنسوئے افلاک، شاہان مشرق کے جاہ و جلال کا منظر اس نوع کی چند مثالیں ہیں۔ اقبال نے منظر نگاری کی جگہ اپنی توجہ زیادہ تر حقائق نگاری پر مبذول رکھی ہے لیکن اس کے باوجود ''جاوید نامہ'' محاکات کے محاسن سے خالی نہیں۔

ایک نمایاں فرق جو ''ڈیوائن کامیڈی'' اور ''جاوید نامہ'' کے مباحث میں نظر آتا ہے یہ ہے کہ ''ڈیوائن کامیڈی'' کے مباحث کا تعلق زیادہ تر حیات بعد الموت سے ہے اور ''جاوید نامہ'' کے مباحث انسان کی حیات سے متعلق ہیں۔ ممکن ہے کہ اس کے سبب کا سراغ ہمیں دانتے اور اقبال کے مذہبی عقائد میں ملے۔

امیجری کی مثالیں ''ڈیوائن کامیڈی'' اور ''جاوید نامہ'' دونوں میں بہ درجہ اتم

موجود ہیں اور اقبال اور دانتے دونوں اس ضمن میں اپنے اپنے تخیل سے زیادہ تاریخی شخصیتوں کا سہارا لیتے ہیں۔ لیکن جہاں دانتے تاریخی واقعات کو اپنے حسن بیان کا پس منظر بناتا ہے وہاں اقبالؔ ایک قدم آگے جا کر صرف تاریخ نگاری ہی نہیں بلکہ تاریخ کی تعبیر نو کو اپنی شاعری کا جز بنا کر ایک آدم نو کے ظہور کا مژدہ دیتے ہیں۔

یہ میں پہلے ہی کہہ چکا ہوں کہ مقالے کے زیر نظر باب کا مقصد ''ڈیوائن کامیڈی'' اور ''جاوید نامہ'' کا تقابلی مطالعہ نہیں ہے بلکہ ان اثرات کی تلاش ہے جو دانتے نے اقبالؔ کے دل پر چھوڑے ہوں گے۔ یہاں اس قسم کی مثالیں پیش کرنے کی ضرورت نہیں کہ ''ڈیوائن کامیڈی'' کا کینٹو نمبر 1 ''سہو و خطا کا گھنا جنگل 1'' ان مصرعوں پر ختم ہوتا ہے۔

And he then: "Follow." And he moved ahead
in Silence, and I followed where he led

تو ''جاوید نامہ'' میں خار 2 قمر کی ابتدا اس شعر سے ہوتی ہے۔

من چو کو راں دست بردوش رفیق
پا نہادم اندر آں غار عمیق

یا کینٹو نمبر 3 ''جہنم کی غلام گردش 3'' میں موقع پرست لوگوں کے بارے میں دانتے نے یہ اشعار کہے ہیں۔ 4

---

1 The Darw wood of Error .... (جان کیارڈی)

2۔ عارف ہندی کہ بہ یکے از غار ہائے قمر خلوت گرفتہ واہل ہند اوراجہاں دوست می گویند (فلک قمر، جاوید نامہ)

3 The Vestibule of Hell .... (جان کیارڈی) (ویسے یہاں Vestibule کا ترجمہ دہلیز یا پیش دہلیز کیا جائے تو بھی غلط نہیں ہوگا۔)

4۔ عقوبت کا یہ عالم تھا (بقیہ اگلے صفحہ پر)

The High Creator
Scourged them from Heaven for its
Perfect beauty,
and Hell will not receive them since
the wicked
might feel some glory over them," And I: "Master,
what gnawn at them so hideously their lamentation
stuns the very air?" "They have no hope of death,"
he
answered me,
and in their blind and unattaining state
their miscrable lives have sunk so low that they
most cnvy every other fate, No word of them
survives their living season,
Mercy and Justice deny them even a name,
Let us not speack of them look, and pass on."

(Translation - John Gardi)

(بقیہ پچھلے صفحہ کا)

کہ خلاق ازل نے
اُن کو جنت کے قریں ہو کر گزرنے کی اجازت بھی نہ دی
کہاں جنت کا حسن روح پرور
اور کہاں بدصورتی وہ جو نہاں ان کے عمل میں تھی
کیا دوزخ نے بھی انکار ان روحوں کو لینے سے
کہ ان کے واسطے اُس کا بھی دامن تنگ ہی نکلا
یہ پوچھا میں نے مرشد سے
مرے آقا

(بقیہ اگلے صفحہ پر)

تو ''جاوید نامہ'' کے فلک زحل میں ہندوستان کے دو غدار جعفر و صادق قلزم خونیں میں، کشتی میں سوار یوں فریاد کرتے ہیں:

نے عدم ما را پذیرد نے وجود
وائے از بے مہری بود و نبود
تا گزشتیم از جہان شرق و غرب
بر درِ دوزخ شدیم از درد و کرب
یک شرر بر جعفر و صادق نزد
بر سرِ ما مشت خاکستر نزد
گفت دوزخ را خس و خاشاک بہ
شعلہ من زیں دو کافر پاک بہ

(بقیہ پچھلے صفحہ کا)

یہ کیسا گھن ہے ان کی روح کو جو لگتا جاتا ہے
اور ان کو مائل فریاد کرتا ہے
اور پھر فریاد بھی ایسی
کہ جس سے ہے فضا میں چار جانب کپکپی طاری
تو یوں مرشد نے فرمایا
کہ یہ روحیں وہ روحیں ہیں
جنہیں لینے سے عزرائیل بھی انکار کرتا ہے
یہ روحیں زندگانی سے تو تھیں مایوس پہلے ہی
مگر اب موت سے بھی ان کو یکسر ناامیدی ہے
یہ ابن الوقت یہ موقع پرستان ازل
اس طرح اندھے ہیں (بقیہ اگلے صفحہ پر)

آں سوئے نہ آسمان رفتیم ما
پیش مرگ تا کجا رفتیم ما
گفت جاں سرے ز اسرار من است
حفظ جاں دہدم تن کار من است
جان زشتے گرچہ نزد باد و جو
اے کہ از من ہدم جاں خواہی برد
ایں چنیں کارے نہ می آید ز مرگ
جان غدارے نیا ساید ز مرگ

(بقیہ پچھلے صفحہ کا)

گرے ہیں ایسی پستی میں
کہ اس عالم میں بھی ایک دوسرے سے بغض رکھتے ہیں
اور ان کی آرزو یہ ہے
کہ حق اک دوسرے کا مارلیں گے بس چلے ان کا
زمانے کا یہی بس فیصلہ ہے ان کے بارے میں
کہ اُن کا نام تک بھی دہر میں باقی نہ رہ جائے
حقارت رحم کو ان سے ہے نفرت عدل کو ان سے
تقاضا اس لیے دونوں کا، علم و عقل کا،

یہ ہے
کہ ان کا نام تک ان کا نشاں تک ختم ہو جائے
مناسب اس لیے یہ ہے
کہ ہم بھی بات کو بدلیں
ان ارواح رذیلہ کے بیاں کو چھوڑ دیں ہم بھی
وہ دیکھو سامنے............
آگے بڑھو......!

یا دانتے کے اس خیال کو

And I: "What you will, I will. You are my Lord and know I depart in nothing from your and yo know my mind beyond my spoken work wish.

اقبال نے ایک جگہ یوں ظاہر کیا ہے۔

تو صاحب نظری و انچہ در ضمیر من است
دل تو بیند و اندیشہ توی د اند 1۔

اس قسم کی مثالیں کسی قسم کے تتبع کی نہیں بلکہ اقبال کے وسیع المطالعہ ہونے پر دلالت کرتی ہیں اور پھر یہ بھی کوئی ضروری نہیں کہ اقبال نے اپنے مذکورہ اشعار کا خیال دانتے ہی سے مستعار لیا ہو۔ اس طرح کے توارد کی مثالیں ادب العالیہ میں سینکڑوں مل جائیں گی۔

اس بات چیت کو ختم کرنے سے پہلے ایک آدھ لفظ اقبال اور دانتے کے تصور ابلیس کے بارے میں کہنا ضروری معلوم ہوتا ہے۔ اگرچہ اقبال کا تصور ابلیس اپنی جگہ ایک الگ مقالے کا متقاضی ہے اور جہاں تک زیر نظر مقالے کا تعلق ہے اگر اس موضوع کو چھیڑا جائے تو اس کا موزوں ترین مقام اقبال اور ملٹن کے ذہنی قرب و بعد کی بحث میں ہے نہ کہ اقبال اور دانتے کے افکاری کی مماثلت یا عدم مماثلت کی بحث میں۔ اس کے باوجود اس موضوع کا کسی حد تک ذکر یہاں اس لیے مناسب معلوم ہوتا ہے ہے کہ ابلیس اقبال اور دانتے دونوں کے سفر علوی کی راہ میں آتا ہے۔ دانتے کے یہاں دوزخ میں اور اقبال کے یہاں دوزخ کے بغیر۔

1۔ انتساب "ضرب کلیم"

ورجل اور دانتے اپنے سفر کے دوران میں (کنیٹو 34، سرکل 9) دوزخ کے اس مرکزی مقام پر پہنچتے ہیں جہاں دانتے ابلیس کا مشاہدہ کرتا ہے۔ ابلیس یہاں ہمیں ایک مہیب، وحشت انگیز، بدنما اور مکروہ تخلیق کی صورت میں نظر آتا ہے۔ وہ جہنم کے مرکز میں کمر تک برف میں دھنسا ہوا ہے۔ اسی مرکز کی طرف معصیت کے تمام دریا اِدھر اُدھر سے بہہ کر آتے ہیں اور وہ جب اس صورت حال سے نجات پانے کے لیے اپنے بڑے بڑے پر پھڑ پھڑاتا ہے تو اس پھرپھڑاہٹ سے ہوا کے جھونکے برف کی برودت کو نقطہ انجماد سے اور نیچے لے جاتے ہیں اور نتیجتاً ابلیس برف میں اور زیادہ دھنستا چلا جاتا ہے۔ تثلیث کے مضحکہ خیز چربے کی صورت میں اس کے تین چہرے ہیں۔ ہر چہرے کا رنگ مختلف ہے اور ہر ایک منہ میں اس نے ایک ایک گنہ گار کو پکڑ رکھا ہے جنہیں وہ اپنے دانتوں سے پھاڑے چلا جا رہا ہے۔ ابلیس کی یہ بھیانک تصویر دانتے کے ترجمے کی صورت میں جان کیارڈی نے ان الفاظ میں پیش کی ہے۔ 1

"On march the banners of the king of Hell"
my master said, "Towards us. Look Straight ahead,

1۔ تاجدار جہنم کے پرچم
ہماری طرف بڑھ رہے ہیں
نظر سامنے رکھو اپنی
اگر تاجدار جہنم کو پہچاننا ہے
جس طرح سانس لیتی ہوئی دھند اٹھے زمیں سے
اور یا جھٹپٹے میں
تند جھونکو سے چلتی ہوئی
لمبے لمبے پروں کا سہارا لیے کوئی چکی

Can you make him out at the core of the frozen shell?"
Like a whirling windmill seen a far at twilight,
or when a mist has risen from the ground-just such on engine rose upon my sight stirring up such a wild and bitter wind I covered for shelter at my master's back, there being no other windbreak I could find
When we had gone so faracross the ice that it pleased my guide to show me the foul creature
Which once had worn the grace of paradise, he made me stop, and, stepping aside, he said:
"Now se the face of Dis! This is the place where you must arm your soul against all dread."

(بقیہ پچھلے صفحہ کا)

کہیں دور سے اپنی صورت دکھائے
اسی طرح سے ایک پیکر مہیب اور بھیانک
مرے روبرو تھا
اور اس کے پروں کی بدولت کو جو پھڑ پھڑاہٹ کے عالم میں تھے
ہوا اس قدر تیز اور کاٹتی چل رہی تھی
کہ میں اور کوئی ٹھکانہ نہ پا کر

(بقیہ اگلے صفحہ پر)

Do not ask, Reader, how my blood ran cold and my voice choked up with fear. I cannot write this is the terror that cannot be told. I did not die, and yet I lost life's breath, imagine for yourself what I became deprived atonce of both my life and death.

(بقیہ پچھلے صفحہ کا)

معاً چھپ گیا پشت مرشد کے پیچھے
جب اس برف کو پار کر کے
میں اور میرا مرشد اک ایسی جگہ آ گئے
جہاں میرے مرشد نے مجھ کو بتایا
کہ وہ دیکھ گندا، نجس، نفرت انگیز پہلو
جو کبھی صاف ستھرا تھا، اُجلا تھا، بے عیب تھا
خوش آیند تھا، خوش نما تھا، حسین تھا
مجھے میرے آقا نے روکا وہیں اور اِک سمت ہو کر کہا
یہی وہ جگہ ہے
جہاں خوف، ڈر اور ہیبت
تم پہ حملہ کریں گے
تحمل سے اب کام لینا ہے تم کو
اور ہر طرح کے خوف سے وسوسے سے
بچانا ہے اپنے دل و روح کو
خدارا نہ پوچھو!
میرے قاری! نہ پوچھو!
مجھ پہ گزری جو اس وقت مجھ سے نہ پوچھو

(بقیہ اگلے صفحہ پر)

یہ دانتے کا اپنا تصور ابلیس ہے جس سے اقبال کا تصور ابلیس بہت ہی مختلف ہے۔ اقبال کا ابلیس صرف مرکز شر ہی نہیں ہے بلکہ اس کے علاوہ بھی بہت کچھ ہے۔ اقبال کا ابلیس ایک باعمل شخصیت ہے جو قوت محرکہ سے لبریز ہے۔ یہ جدوجہد کا مظہر ہے۔ یہ برف میں دھنسا ہوا بدی کا مجسمہ نہیں ہے بلکہ سراپا شعلہ ہے۔ شعلہ جو روشنی، گرمی اور حرکت کی علامت ہے۔ فلک مشتری پر جہاں رومی اور زندہ رود (اقبال) کی ملاقات ارواح جلیلہ حلاج و غالب وقرۃ العین سے ہوتی ہے اور اقبال حلاج کے روبرو اپنے دل کی تڑپ بیان کرتے ہوئے عبدہٗ، دیدار رسول ﷺ، دیدار حق، فرق زاہد و عاشق اور معرفت کی حقیقت دریافت کرتے ہیں تو اسی دوران میں وہ ابلیس کے متعلق حلاج سے کہتے ہیں:

میری رگوں میں لہو جم گیا
خوف سے گنگ میری زباں ہوگئی
کہاں کا تکلم، کہاں کا سخن، نطق و گفتار کیسی
میری آواز میرے گلے کی بیوست میں گم ہوگئی
میں اب تم کو کیونکر بتاؤں
کہ حالت مری کیا تھی
میری گفتار کو اس کا یارا نہیں ہے
میں نہ زندوں میں تھا اور نہ مردوں میں تھا
اب جو حالت مری ہوگی اس کا کرو خود ہی اندازہ تم
سانس میری جہاں تھی وہیں رک گئی
پاؤں میرے جہاں تھے وہیں تھم گئے، برف میں جم گئے
میں نہ مقبول تھا اور نہ مقہور تھا
اور میرے لیے
زمیں سخت تھی آسماں دور تھا

''کچھ اس کے حال سے مجھے آشنا کر جس نے اپنے آپ کو آدم
سے بہتر قرار دیا اور جس کے جام وخم میں اب نہ مے باقی ہے نہ
تلچھٹ۔ ہم انسانوں کی مشت خاک تو گردوں آشنا ہوگئی ہے۔[1]
اس بے سروسامان کی آگ کس عالم میں ہے؟''

حلاج جواب دیتے ہیں:

کم بگو زاں خواجہ اہل فراق
تشنہ کام و از ازل خونیں ایاق
ما جہول او عارف بود و نبود
کفر او ایں راز را برما کشود
از فتادن لذت بر خاستن
عیش افزودن ز درد کاستن
زاں کہ او در عشق و خدمت اقدام است
آدم از اسرار او نامحرم است
چاک کن پیراہن تقلید را
تا بیاموزی از و توحید را

تو یہ ہے اقبال کی نظر میں ابلیس کا مقام ...... یعنی تقلید کے عوض اپنے اندر جذبہ تحقیق اور انداز بغاوت پیدا کرتا کہ اس (ابلیس) سے تو نکتہ توحید سیکھ سکے۔ واضح رہے یہ وہی ابلیس ہے جس کے بارے میں اسلامی نظریہ یہ ہے کہ اس نے انسان کو توحید کے راستے سے بھٹکا دیا ہے۔

1۔ غالباً اشارہ ہے معراج محمدی ﷺ کی طرف

اس بات چیت کے خاتمے پر جب حلاج اقبال کی اس درخواست کے جواب میں کہ تھوڑی دیر اور مجھے اپنی صحبت کا شرف عطا کر یہ کہتے ہیں کہ:

''میں سراپا ذوق پرواز ہوں۔ ایک مقام پر ٹھکانا نہیں کرتا۔ میرا شغل ہر لحظہ دیدن اور تپیدن ہے اور میرا کام بال و پر کے بغیر محو پرواز رہنا ہے تو ابلیس نمودار ہوتا ہے۔''

اس کی نمود اقبال کے الفاظ میں دیکھیے:

ناگہاں دیدم جہاں تاریک شد
از مکاں تا لامکاں تاریک شد
اندراں شب شعلہ آمد پدید
از درونش پیر مردے بر جہید
یک قبائے سر مئی اندر برش
غرق اندر دود پیچاں پیکرش

ابلیس کے نمودار ہوتے ہی رومی اقبال کو بتاتے ہیں کہ یہ وہی سراپا سوز و خونیں ایاق، خواجہ فراق یعنی ابلیس ہے اور اس کی تعریف میں اس قسم کے الفاظ استعمال کرتے ہیں۔ کہنہ، کم خندہ، اندک سخن، اس کی آنکھ بدن کے اندر روح کو دیکھ لیتی ہے، رند، ملا، حکیم، خرقہ پوش، جہاں تک عمل کا تعلق ہے یہ زاہدان سخت کوش کی طرح ہے۔ اس کی فطرت ذوق وصال سے بیگانہ ہے، اس کے زہد سے مراد جمال لایزال کا ترک ہے یعنی وہ جمال ایزدی سے دور ہے۔ چوں کہ اس جمال ایزدی سے دور رہنا آسان نہ تھا۔ اس لیے اس نے ترک سجود کا کام ہاتھ میں لیا۔ ذرا اس کی واردات قلبی کو ایک نظر دیکھ اور ان مشکلوں میں اس کے ثبات کو دیکھ۔ آج تک یہ خیر و شر کی رزم میں غرق ہے۔ سیکڑوں پیغمبر اس کی نگاہ سے گزر چکے ہیں۔ لیکن یہ کسی پر ایمان نہیں لایا اور ابھی تک

اپنے کفر پر قائم ہے۔

گویا ابلیس کی یہ ادا:

در عمل جز ما کہ بر خور دار بود؟
آں چناں بر کار ہا پیچیدہ ام
فرصت آدینہ را کم دیدہ ام

در جہاں باہمت مردانہ زی
غم گسار من! زمن بیگانہ زی

در جہاں صیاد با نخچیر ہاست
تا تو نخچیری بہ کیشم تیرہاست
صاحب پرواز را افتاد نیست
صید اگر زیرک شود صیاد نیست

اقبال کے دل کو بھا گئی ہے۔ اس کے خلاف دانتے کے یہاں ابلیس کے اس تصور کا دور دور تک پتا نہیں چلتا۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ "ڈیوائن کامیڈی" کا کینوس "جاوید نامہ" کے کینوس سے کہیں زیادہ وسیع ہے[1] لیکن اس سے زیادہ اہم بات جس کا ذکر میں یہاں ضروری سمجھتا ہوں یہ ہے کہ دانتے نے غیر عیسائی شخصیتوں کا ذکر نہایت تنگ دلی اور تنگ نظری کے ساتھ کیا ہے۔ کینٹو نمبر 28 میں رسول اللہ ﷺ اور حضرت علی رضی اللہ عنہ کا

1۔ دانتے نے "ڈیوائن کامیڈی" 18 برس میں مکمل کی۔ "جاوید نامہ" اقبال کی تین برس کی کاوش کا نتیجہ ہے۔

ذکر اس کی روشن مثالیں ہیں۔ اس ضمن میں دانتے کے اشعار یہاں درج کرنا میں ضروری نہیں سمجھتا۔ ہوسکتا ہے بعض قارئین کو ان اشعار کا نقل کرنا ناگوار گزرے۔ سوال صرف یہ ہے کہ کیا ادب العالیہ اس قسم کی تنگ نظری یا تعصب کا متحمل ہوسکتا ہے۔ میرے نزدیک یہ حصہ ''ڈیوائن کامیڈی'' کے چمنستان میں ایک خارزار کی حیثیت رکھتا ہے۔ اس کے علی الرغم ''جاوید نامہ'' میں ہندو شخصیتوں کا ذکر جن میں شوجی، مہاتما بدھ اور بھرتری ہری خاص طور سے قابل ذکر ہیں۔ اقبال نے انتہائی احترام وعقیدت سے کیا ہے۔ نیٹشے اور کارل مارکس کے ذکر میں اقبال نے وہ کچھ نہیں کہا جو دانتے نے رسول اللہ ﷺ اور حضرت علی رضی اللہ عنہ کے بارے میں کہہ دیا ہے۔ عارف ہندی اور اس غار کا ذکر کرتے ہوئے جہاں عارف ہندی مقیم ہے اقبال کہتے ہیں:

تانکہ را جلوہ ہاشد بے حجاب | صبح روشن بے طلوع آفتاب
وادی ہر سنگ او زنار بند | دیو سا راز نخل ہائے سر بلند

در ہوائے او چوئے ذوق و سرور | سایہ از تقبیل خاکش عین نور

نور در بند ظلام آں جانہ بود | دود گرد صبح و شام آں جانہ بود
زیر نخلے عارف ہندی نژاد | دیدہ ہا از سرمہ اش روشن سواد
موئے بر سربستہ و عریاں بدن | گرد او مارے سفیدے حلقہ زن
آدمے از آب و گل بالا ترے | عالم از دیر خیالش پیکرے
وقت او را گردش ایام نے | کار او با چرخ نیلی فام نے

اور یہ فرق دانتے اور اقبال کے انداز فکر کا ایک نمایاں فرق ہے جسے کل کا مورخ نظر انداز نہیں کرسکتا۔

اقبال اور ملٹن

(Iqbal & Milton)

ہماری دنیا میں مسئلہ خیر و شر کا آغاز کب ہوا اس کا اندازہ کرنا آسان نہیں۔ غالباً یہ مسئلہ اتنا ہی قدیم ہے جتنا خود عالم شش جہات۔ اسلام اور عیسائیت کی رو سے ہبوط آدم علیہ السلام کا سبب ہی یہی ہے کہ ابلیس نے جنت میں آدم علیہ السلام کو راہ راست سے بھٹکا دیا تھا۔ ہندو دھرم کے عقیدے پر جب ہم نظر ڈالتے ہیں تو وید بھگوان میں جسے کتب خانہ عالم کی قدیم ترین کتاب کہا جاتا ہے اور جو ہندو دھرم کی رو سے تخلیق کائنات کے بعد ہی چار حصوں میں چار رشیوں پر نازل ہوئی ایسی دعائیں موجود ہیں جن میں یہ پرارتھنا کی گئی ہے کہ:

''اے رب العالمین! ہمیں شر سے دور رکھ!''

یوں تو اکثر منتروں میں خدا سے یہ دعا مانگی گئی ہے کہ ہمیں راہ راست پر چلنے کی توفیق عطا کر لیکن گائتری منتر[1] میں تو صاف الفاظ میں شر سے دور رہنے کی دعا کی گئی ہے۔

1۔ جس نے ہمیں پیدا کیا اور پرورش کرتا ہے جو

(بقیہ دوسرے صفحہ پر)

تاریخ عالم کے اوراق کو اٹلنے سے قبل جب ہندو دیو مالا پر ہماری نظر جاتی ہے تو دیوتاؤں کو راکھشسوں کے خلاف سرگرم عمل پاتے ہیں۔ نیکی اور بدی کی ان طاقتوں میں خوں ریز جنگ ان دیو مالائی داستانوں کا اہم جز ہے۔

رامائن 1 میں رام اور راون خیر اور شر ہی کے دو نمائندے ہیں۔ یہی بات

جس سے ہے قائم زندگی درد اور دُکھ ہر تا ہے جو

☆......☆......☆......☆......☆......

جس کا جلال بر ترین ہے سو بہ سو جلوہ فشاں
عالم کے ذرے ذرے میں راحت رساں ، آرام جان
کرتے ہیں اس کا دھیان ہم اور مانگتے ہیں یہ دعا
یا رب ہماری عقل کو نیکی کے رستے پر چلا

(ترجمہ گائتری از محروم مطبوعہ مہرشی درشن)

گائتری منتر کا ذکر آئے تو یہ امر بعید از قیاس نہیں کہ انتقال ذہنی فوری طور پر علامہ اقبال کی نظم ''آفتاب'' (ترجمہ گائتری) کی طرف ہو جو ایک شعری شاہکار کی حیثیت رکھتی ہے۔ علامہ مرحوم نے غالباً اس نظم کی بنیاد کول برک (Cole Breek) کے ترجمے پر رکھی ہے جو گائتری منتر کا لفظی ترجمہ نہیں سمجھا جاتا۔ لفظی ترجمہ وہی ہے جو اوپر کے اشعار میں پیش کیا گیا ہے۔ غالباً یہ رمز اہل نظر سے مخفی نہیں رہے گی کہ گائتری منتر اور سورۂ فاتحہ میں ایک حیرت انگیز مماثلت موجود ہے۔ صرف یہی نہیں بلکہ جس طرح سورۂ فاتحہ کو ام الکتاب کہا گیا ہے اسی طرح گائتری منتر کو وید ماتا کہا جاتا ہے۔

1۔ دہلی کا انگریزی روزنامہ ''مدرلینڈ'' اپنی اشاعت مورخہ 26 ستمبر 1971ء کے اداریہ ''راون کی حمایت میں'' کے زیرِ عنوان لکھتا ہے: ''اس سلسلے میں پہلی بات ہمیں یہ کہنا ہے کہ کیا راون کے بغیر رام کے وجود کا تصور ممکن ہے؟ راون کے ذکر کی عدم موجودگی میں رامائن اپنے موجودگی میں رامائن اپنے موجودہ جوش و خروش اور ہیجانی کیفیت سے قطعاً عاری ہوتی۔ مثال کے طور پر سیتا ہرن ہی کو اُٹھا لے جاتا ہے وہ ہمارے تصور کو دوسری جنگ عظیم کے بعض حیرت ناک واقعات کے قریب لے آتا ہے۔ اگر یہ اور اس قسم کے دوسرے واقعات اس رزمیہ میں نہ ہوتے تو اسے کون پڑھتا؟ یہ بات دعویٰ سے کہی جاسکتی ہے کہ اس صورت میں تلسی داس جی بھی اس کے مطالعہ کی زحمت نہ کرتے۔''

بھگوان کرشن کی داستان حیات میں کرشن اور کنس کے بارے میں کہی جاسکتی ہے اور بعد میں تاریخ میں حضرت موسیٰ علیہ السلام اور فرعون کے بارے میں۔

تاریخ عالم اس امر کی شاہد ہے کہ بدی کی قوتوں سے بے زار ہو کر انسان نے اکثر خدا پرستی کے دامن میں پناہ لی ہے اور یہیں سے اس کو سکون دل کی دولت ملی ہے لیکن سوال یہ ہے کہ شر اس دنیا میں کیونکر پیدا ہوا۔ کیا خدا ہی جو کائنات اور اس کی عام خوبصورتی اور اس میں کارفرما تمام نیکیوں کا خالق ہے بدی کی قوتوں کا بھی خالق ہے؟ اس سوال نے ہر دور میں دنیا کے مفکرین کی توجہ کو اپنی طرف مبذول کیا ہے۔ اقبال نے اپنی کتاب ''اسلام میں افکار الٰہیہ کی تشکیل جدید'' 1 میں اس مسئلے پر بڑی تفصیل سے بحث کی ہے لیکن اس کے باوجود ایسا معلوم ہوتا ہے جیسے یہ مسئلہ ان کے دل میں ایک کانٹا بن کے کھٹک رہا ہے۔ آپ اس بحث کے دوران لکھتے ہیں:

> ''پھر یہ کیونکر ممکن ہے کہ خدا کی تخلیق میں اس کی نیکی اور قدرت کاملہ کے ساتھ ہی ساتھ بے اندازہ شر بھی ہم آہنگ ہو۔ یہ پر درد اور اذیت ناک مسئلہ Theism 2 کا دشوار ترین مرحلہ ہے۔''

اس کے باوجود اقبال نے اس سوال کو یہیں نہیں چھوڑ دیا بلکہ نامان (Naumaun) کا حوالہ دیتے ہوئے کہ خدا دو نہیں ہیں خدا ایک ہے اور خیر و شر دونوں اسی کی تخلیق ہیں لکھتے ہیں کہ:

> ''رجائی براؤننگ کے نزدیک دنیا کا کارخانہ صحیح طور پر چل رہا ہے اور قنوطی شوپن ہائر کی نظر میں دنیا محض ایک سرد خانہ ہے جس میں

1۔ Reconstruction of Religious Thought in Islam کا تیسرا لیکچر بعنوان "The Conception of God and meaning of Prayer"

2۔ یہ عقیدہ کہ خدا ہے اور اس کی طرف سے بندوں کی ہدایت کے لیے وحی نازل ہوتی ہے۔

ایک اندھی قوت ارادی ذی حیات اشیاء کے لامحدود تنوعات میں اپنے آپ کو ظاہر کرتی ہے۔ یہ ذی حیات اشیاء ایک لمحے کے لیے اپنے ظہور کی خود ہی فریادی ہوتی ہیں اور پھر ہمیشہ کے لیے روپوش ہو جاتی ہیں۔ اس لیے ہمارے پاس کائنات کا جو علم ہے اس کے پیش نظر رجائیت یا قنوطیت سے پیدا شدہ مسائل کا حل تلاش نہیں کیا جا سکتا۔ ہماری ذہنی اور تعقلی ساخت اس نوعیت کی ہے کہ ہم اشیاء کا صرف ایک جزوی جائزہ ہی لے سکتے ہیں۔ ہم ان عظیم کائناتی قوتوں کی پوری اہمیت کو نہیں سمجھ سکتے جو ایک قیامت برپا کر دیتی ہیں۔ لیکن ساتھ ہی ساتھ زندگی کو سہارا بھی دیئے چلی جاتی ہیں اور قدم قدم پر اس میں اضافہ بھی کرتی ہیں۔ قرآن کی تعلیم جو انسان کے تسلط میں یقین رکھتی ہے نہ رجائیت ہے نہ قنوطیت۔ یہ اصلاحیت ہے جو ایک ارتقا پذیر کائنات کی حقیقت کو تسلیم کرتی ہے اور اس امید سے ایک حیات نو پاتی ہے کہ انسان ایک روز شر کے مقابلے میں فتح پالے گا۔''

اس کے بعد اقبال اسی لیکچر میں ابلیس کے بارے میں قرآن حکیم اور پرانے عہد نامے کے نظریات کا فرق بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ:

''آدم کی حکم عدولی اور نافرمانی کی پاداش میں پرانا عہد نامہ زمین کو بددعا دیتا ہے لیکن قرآن زمین کو انسان کا مسکن اور اسے انسان کے لیے ایک ذریعہ منفعت قرار دیتا ہے اور ہدایت کرتا ہے کہ اس تصرف اور ملکیت کے لیے اسے اللہ کا شکر گزار ہونا چاہیے ......اور ہم نے تمہیں زمین پر آباد کیا ہے اور اس کے ساتھ ہی زندگی کی

تمام تقویتیں مہیا کی ہیں۔تم اس کے لیے کس قدر کم شکر گزاری کا اظہار کرتے ہو۔"

(9 : 7)[1]

نہ ہی اس بات کا کوئی سبب ہے کہ لفظ جنت، (باغ) جس طرح یہاں استعمال ہوا ہے اس سے ہم وہ حسی بہشت مراد لیں جو ہبوط آدم کے تصور کے ساتھ وابستہ ہے۔قرآن کی رو سے انسان اس زمین پر اجنبی نہیں ہے۔"[2]

گویا اقبال قصہ ابلیس و آدم سے آیات قرآن کی روشنی میں نظریہ اصلاحیت[3] کے نتیجے پر پہنچتے ہیں لیکن دراصل اس گتھی کو سلجھانے کی علامہ اقبال کی یہ کوشش تاریخ فکر انسانی میں پہلی کوشش نہیں ہے۔مسلمان مفکرین میں شیخ محی الدین ابن عربی نے جو اگر چہ نظریہ وحدت وجود کے قائل تھے مسئلہ خیر وشر پر خیر وشر ہی کے نقطہ نگاہ[4] سے روشنی ڈالی ہے۔انہوں نے مسئلہ خیر وشر کو ایک اضافی اصلاح کہا ہے اور بڑی وضاحت سے بیان کیا ہے کہ ہوسکتا ہے کہ ایک عمل ایک مقام پر بدی کہلائے اور ویسا ہی عمل دوسرے مقام پر بدی کی ذیل میں نہ آسکے۔لیکن رومی اس مسئلے کی عقدہ ناکشائی میں ایک قدم اور

1۔ Reconstruction of Religious Thought in Islam میں اقبال نے اس آیت کا جو حوالہ دیا ہے اس میں طباعت کی غلطی معلوم ہوتی ہے۔دراصل یہ سورۂ الاعراف کی نویں آیت نہیں بلکہ دسویں آیت ہے۔

2۔ مہر نظارہ جز نگر آشنا میار در مرز بوم خود چو غریباں گزر مکن (پیام مشرق)

3۔ Meliorism یہ عقیدہ کہ دنیا سعی انسانی سے بہتر ہوسکتی ہے۔

4۔ شیخ محی الدین ابن عربی ایک صوفی تھے اور صوفی بالعموم خیر وشر کے بکھیڑے میں نہیں پڑتے۔

آگے جاتے ہیں اور بدی یا شر کو قافلہ حیات کے کامیابی کے ساتھ چلنے کے لیے ضروری قرار دیتے ہیں۔ رومی حیات میں توازن کے قائل ہیں۔ حیات ان کے نزدیک اسی صورت میں متوازن ہو سکتی ہے جب اس میں خیر کے ساتھ شر کا بھی امتزاج موجود ہو۔

آنکہ گوید جملہ حق است ، احمقی است
وانکہ گوید جملہ باطل ، او شقی است

اس توازن کی سب سے عمدہ مثال رسول اللہ ﷺ کی اس حدیث میں ملتی ہے:

"اللہ کی مدد سے (میرا) جن مسلمان (یا فرمانبردار) ہو گیا لہٰذا وہ ہمیشہ مجھے نیکی ہی کا حکم دیتا ہے۔"

اقبال اسی توازن حیات کے قائل ہیں اور انہوں نے ابلیس کو محض شر کی علامت کہہ کے مردود قرار نہیں دیا بلکہ ایک ایسی قوت کے طور پر پیش کیا ہے جس کی موجودگی میں نیکی اور خیر کی قوتوں کو بروئے کار آنے کا زیادہ موقع ملتا ہے۔ اگر بدی کی قوتیں موجود نہ ہوں تو نیکی اور خیر کی قوتوں کے اعضاء ڈھیلے پڑ جائیں اس لیے زندگی کو اپنی منزل مقصود تک پہنچنا ہے تو اس کے لیے ضروری ہے کہ وہ خیر اور شر دونوں قوتوں سے مملو ہو۔ زندگی کی کامرانی کے لیے بدی کی قوتوں کا موجود ہونا اسی طرح ضروری ہے جس طرح عقاب کو اونچا اڑانے کے لیے باد مخالف میں تیزی و تندی کی موجودگی۔

لیکن اقبال اس نظریہ خیر و شر کو ایک ایسی منزل تک لے گئے ہیں کہ اکثر نقادانِ کلام اقبال کی نظر میں اقبال کا زاویہ نگاہ غیر اسلام ہو کے رہ گیا ہے۔ مثلاً "جاوید نامہ" میں حلاج ابلیس کا ذکر کرتے ہوئے کہتے ہیں۔ ؎

چاک کن پیراہن تقلید را
تا بیاموزی از و توحید را

اس کے علاوہ رومی ابلیس کا تعارف زندہ رود (اقبال) کے ساتھ ان الفاظ میں کراتے ہیں۔ ے

کہنہ، کم خندہ، اندک سخن
چشم او بینندۂ جاں در بدن
رند و ملا و حکیم و خرقہ پوش
در عمل چوں زاہدان سخت کوش
فطرتش بے گانہ ذوق وصال
زہد او ترک جمال لایزال
تاگسستن از جمال آساں نہ بود
کار پیش افگند از ترک سجود
اند کے در واردات او نگر
مشکلات او، ثبات او نگر
غرق اندر رزم خیر و شر ہنوز
صد پیمبر دیدہ و کافر ہنوز

یہ تو خیر حلاج اور رومی کی بات تھی۔ خلیفہ عبدالحکیم نے اپنی ایک کتاب میں کسی فارسی شاعر کا ایک شعر نقل کیا ہے جس میں شاعر نے عاشقان یک رنگ کے مذہب کا ذکر کرتے ہوئے نہ جانے کیا کچھ کہہ دیا ہے۔

مذکورہ شاعر نے تو بات بہت دور تک پہنچا دی ہے لیکن ویسے بھی مشرق میں اکثر صوفیوں نے ابلیس کے کردار کو محض علامت شر کے طور پر نہیں بلکہ جہد و عمل کی

1۔ Metaphysics of Rumi مطبوعہ لاہور 1933ء صفحہ 69 بشیر احمد ڈار کی کتاب Iqbal and post-Kantian Voluntarism میں منقول (صفحہ 92)

علامت کے طور پر دیکھا ہے۔ اور اس کے لیے توصیفی کلمات استعمال کئے ہیں۔ 1

جہاں تک ابلیس کو اس زاویہ نگاہ سے دیکھنے کا تعلق ہے مغربی شعراء میں ملٹن اور گوئٹے کے نام خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ ملٹن سے قبل الجلی اور مانی بھی قریب قریب انہی خطوط پر اپنے خیالات کا اظہار کر چکے تھے اور ملٹن ان خیالات سے خاصے متاثر معلوم ہوتا ہے۔ اس کی نظم فردوس گم گشتہ (Paradise Lost) میں جو انسان کے زوال کی داستان ہے ابلیس ہمیں محض ایک علامت شر ہی کے طور پر نہیں بلکہ علامت حرکت و جہد و عمل کے طور پر نظر آتا ہے۔ جان ڈینیسن ملٹن کے تصور ابلیس کے بارے

1۔ ڈاکٹر رادھا کرشنن اپنشدوں کے فلسفے کی روشنی میں مسئلہ خیر و شر پر بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں:
اپنشد سر کو نہ وا ہمہ مانتے ہیں نہ حقیقت شر اس اعتبار سے بے حقیقت ہے کہ انجام کار اسے مبدل بہ خیر ہونا ہے لیکن اس اعتبار سے یہ ایک حقیقت ہے کہ اسے خیر میں تبدیل کرنے کے لیے سعی و جہد کی ضرورت ہے۔'' ملاحظہ ہو، حدیث رسول اکرم ﷺ (مذکورہ بہ سطور بالا) کٹھ اپنشد کے حوالے سے ڈاکٹر رادھا کرشنن اسی بحث میں نیکی اور حظ نفس کے موضوع پر روشنی ڈالتے ہیں کہتے ہیں:
''نیکی اور حظ نفس دو مختلف کیفیتیں ہیں۔ یہ دونوں انسان کے رو بہ رو دو الگ الگ مقاصد لے کر آتی ہیں۔ جب ان دو میں انتخاب کا مسئلہ سامنے ہو تو انسان کو نیکی (خیر) کا انتخاب کرنا چاہیے۔ جبلی تحریک یا ترنگ کی تحریک حظ نفس کی کیفیت تو پیدا کر ہی دیتی ہے لیکن خیر سے مراد تسکین فطرت ہے۔ اس سے پرے رہ کے حظ نفس کا انتخاب کرنے والا اپنے مقصد سے ہٹ جاتا ہے اخلاقی ضابطے میں انسان کی حیثیت جوئندۂ خودی کی ہے۔...... خودی جو وہ گم کر چکا ہے۔

تو اپنی خودی کو کھو چکا ہے کھوئی ہوئی شے کی جستجو کر

(اقبال)

یہ ضروری نہیں کہ خیر ہی میں حظ نفس پنہاں ہو۔ اخلاقی ضابطے کے معنی یہ ہیں کہ ہمیں شر کے ساتھ جو ہمیں حظ نفس کا جلوہ دکھا رہا ہو جدو جہد کر کے اسے زیر کرنا ہے۔ جب انسان جدو جہد کے ذریعے سے اپنے آپ کو فطری الجھنوں سے آزاد کرتا ہے تو اس کی زندگی مرقع جدال بن جاتی ہے۔ قربانی ارتقاء کی پہلی شرط ہے۔ جدو جہد قانون بقا ہے اور قربانی ارتقاء کی بنیاد۔ انسان جدو جہد اور قربانی (بقیہ اگلے صفحہ پر)

میں کہتا ہے: 1

''ملٹن کتاب اوّل میں ابلیس کو جس طرح پیش کرتا ہے اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ ابلیس کے جلال و کروفر میں کوئی فرق نہیں آیا۔ اس موضوع پر ملٹن کے اشعار ہمیں بار بار دعوت مطالعہ دیتے ہیں اور وہ اشعار یہ ہیں:

he above the rest
In Shape and gesture Proudly eminent,
stood like a tower; his form had no yet
lost all her original brightness, nor
appear,d Less than Arch Angel ruined,
and th, excess, of glory obscured: As
when the Sun new ris,n Looks through
the horizental misty air Shorn of his

(بقیہ پچھلے صفحہ کا) کی جتنی زیادہ منزلیں طے کرے گا اتنی ہی زیادہ وہ خوشی اور آزادی سے ہم کنار ہوگا۔...... آسمان جس قدر تاریک ہوگا۔ ستارے اتنی ہی شدت کے ساتھ چمکیں گے ...... اپنشد کہتا ہے: ''انسان دراصل قربانی ہی کا دوسرا نام ہے۔ زندگی ہر لحہ مرنے کا نام ہے۔ حتیٰ کہ یہ طریق کار ہمیں حق تعالیٰ کے روبہ رو لے جاتا ہے۔ زندگی ایک میدان کارزار ہے۔ جہاں انسانی نفس محض اس لیے اذیت کوش ہوتا ہے کہ وہ انجام کار حیات جاوداں پاسکے۔ انسان کا فرض ہے کہ وہ یکے بعد دیگرے ایک ایک پردے کو اٹھاتا چلا جائے۔ وہموں کی دیوار کو گراتا چلا جائے۔ حتیٰ کہ زندگی مقام سرمدی تک پہنچ جائے۔ (خیر و شر، جہد و عمل، خودی اور حیات جاوداں کے مسائل کی بحث میں اقبال کی اپنشد کے فلسفے کے ساتھ اس قدر ہم آہنگی فکرِ اقبال کا ایک ایسا پہلو ہے جو ابھی تک پردۂ اخفا میں ہے۔ میرا خیال ہے اگر اس موضوع پر کام کیا جائے تو شعرِ اقبال کے تخلیقی سرچشموں کے بارے میں ایک نیا باب ہمارے سامنے آئے گا۔)

1- milton: Edited by John Shawcross The Critical Heritage Series P.P/ 112-113

beams, or from behind the moon In
dim eclipse disastrous twilight Sheds
on half the nations, and with fear of
Change
Perplexes monarchs. Dark, n,d So, yet
Shone Above them all th' Arch Angel;
but his face Deep seens of thunder
had intrencht and Care Sat on his
faded cheek, but under brows of
dauntless Courage: Cruel his eys, but
cast Signs of remorse and passion to
behold
The fellows of his Crime, the followers
rather (for other once beheld in bliss),
Condemn,d For ever now to have their
lot in pain, Million of Spisrits for his
fault amerc't of Heav'n, and from
eternal Splendours flung
For his revolt, yet faithful how they
Stood,
Their glory withered. As when
Heaven's fire
Hath Scath'd the forest oaks pines with
Signed top their Stately growth through
bare
Stands on blasted heath. He now
Prepar'd To speak! where at their
doubled ranks they bend

From wing to wing, And Half enclose him round
With all his Peers: attendion held them mute.
Thrice he essay'd, and thrice inspite of Scorn
Tears Such as angels Weep, burst forth; at last
Words interwove with Sighs foun dout their way

(Book I 589-621)

ابلیس کا یہی طنطنہ اور یہی کروفر ہمیں اقبال کے یہاں قدم قدم پر نظر آتا ہے۔ ''ابلیس کی مجلس شوریٰ'' میں ابلیس اپنی فتوحات کا ذکر کرتے ہوئے کہتا ہے:

میں نے دکھلایا فرنگی کو ملوکیت کا خواب
میں نے توڑا مسجد و دیر و کلیسا کا فسوں
میں نے ناداروں کو سکھلایا سبق تقدیر کا
میں نے منعم کو دیا سرمایہ داری کا جنوں
کون کر سکتا ہے اس کی آتش سوزاں کو سرد
جس کے ہنگاموں میں ہو ابلیس کا سوز دروں
جس کی شاخیں ہوں ہماری آبیاری سے بلند
کون کر سکتا ہے اس نخل کہن کو سرنگوں

ہے مرے دست تصرف میں جہان رنگ و بو
کیا زمیں کیا مہر و مہ کیا آسمان تو بتو
دیکھ لیں گے اپنی آنکھوں سے تماشا شرق و غرب
میں نے جب گرما دیا اقوام یورپ کا لہو
کیا امامانِ سیاست کیا کلیسا کے شیوخ
سب کو دیوانہ بنا سکتی ہے میری ایک ہو
کار گاہ شیشہ جو ناداں سمجھتا ہے اسے
توڑ کر دیکھے تو اس تہذیب کے جام و سبو
دست فطرت نے کیا ہے جن گریبانوں کو چاک
مزد کی منطق کی سوزن سے نہیں ہوتے رفو
کب ڈرا سکتے ہیں مجھ کو اشترا کی کوچہ گرد
یہ پریشاں روز گار، آشفتہ مغز، آشفتہ مو

یہ تو خیر عصر حاضر کا ذکر ہے جس میں مختلف سیاسی نظام ایک دوسرے کے ساتھ دست و گریباں ہیں۔ کہیں جمہوریت ہے کہیں شہنشائیت، کہیں اشترا کیت ہے کہیں عسکریت کہیں آمریت ہے تو کہیں جمہوری نظام کا تجرباتی دور اور اسی زمرے میں بقول اقبال اسلام بھی ہے جو اپنی جگہ ایک مکمل ضابطہ حیات ہے اور ابلیس کو اپنے عزائم کی تکمیل کے رستے میں اسلام ایک بہت بڑی رکاوٹ نظر آتا ہے لیکن اس وقت جب کہ انسان کی پیدائش ہوئی اور ابلیس نے آدم علیہ السلام کو سجدہ کرنے سے انکار کیا اس کا طنطنہ، اس کا جلال اور اس کا کروفر اقبال کے یہاں اسی انداز سے موجود ہے۔ ؎

نوری ناداں نیم سجدہ بہ آدم برم
او بہ نہاد است خاک من بہ نژاد آذرم

می تپد از سوز من خون رگ کائنات
من بہ دو صرصرم من بہ غو تندرم

صرف یہی نہیں بلکہ ابلیس خدا کے سامنے یہ دعویٰ بھی کرتا ہے کہ عناصر میں جو یہ ربط وضبط نظر آرہا ہے یہ سب میری بدولت ہے۔

رابطہ سالمات ، ضابطہ امہات
سوزم و سازے وہم آتش مینا گرم
ساختہ خویش را در شکنم ریز ریز
تا ز غبار کہن پیکر نو آورم
از زد من موجہ ، چرخ سکوں نا پذیر
نقش گر روز گار ، تاب و تب جوہرم
پیکر انجم ز تو ، گردش انجمن ز من
جاں بہ جہاں اندرم، زندگی مضمرم
تو بہ بدن جاں دہی ، شور بہ جاں من دہم
تو بہ سکوں رہ زنی ، من بہ تپش رہبرم
من ز تنک مایگاں گدیہ نہ کردم سجود
قاہر بے دوزخم ، دا ور بے محشرم
آدم خاکی نہاد دوں نظر و کم سواد
زاد در آغوش تو ، پیر شود در برم

اس نظم کے تیسرے حصے کا عنوان ہے ''اغوائے آدم'' اس میں ابلیس انسان کو مشورہ دیتا ہے کہ:

''سوز و ساز کی زندگی سکون دوام کی زندگی سے کہیں بہتر ہے۔

دام کے نیچے تڑپنے سے یعنی اسیری سے رہائی پانے کے لیے جدوجہد کرنے سے ایک فاختہ کے اندر شاہین کی خصوصیات پیدا ہوسکتی ہیں۔ آج تیرے پاس سوائے نیاز مندی کے سجدہ کرنے کے اور کچھ نہیں رہ گیا ہے۔ اے کہ تو عمل میں نرم گام ہے، سرو بلند کی طرح اپنا سر اونچا کر اور محوِ عمل ہو جا۔ کوثر و تسنیم کے تصور نے تجھ سے نشاطِ عمل چھین لی ہے اور یہ اس لیے ہے کہ جنت کی شراب تجھ کو عمل کے بغیر حاصل ہو جائے گی لیکن میں تجھ کو بتاتا ہوں کہ جنت کی اس شراب سے وہ شراب کہیں بہتر ہے جو تو اپنے زور بازو کے طفیل انگور کی بیل سے حاصل کرے۔ وہم تیرا خداوند ہے اور اسی خداوند نے تجھے نیکی اور بدی کی الجھن میں ڈال رکھا ہے۔ نیکی اور بدی کا تصور سب بے کار ہے۔ اصل چیز لذت کردار ہے۔ اُٹھ اور اپنا مقصد حاصل کرنے کے لیے میدان عمل میں قدم رکھ۔ اٹھ کہ میں تجھے ایک مملکت تازہ (کا جلوہ) دکھا رہا ہوں۔ اپنی چشم جہاں بیں کھول اور اس مملکت تازہ کو دیکھنے کے لیے نکل۔ تو ایک قطرۂ بے مایہ ہے (میری نصیحت پر عمل کر) اور گوہر تابندہ ہو جا۔ آسمان کی بلندی سے نیچے آ اور سمندر کی موجوں میں اپنا مقام تلاش کر۔ تو ایک تیغ درخشندہ ہے۔ کائنات کو مسخر کر لے۔ میان سے باہر نکل اور اپنا جوہر دنیا پر آشکار کر۔ تو شاہین ہے اپنے پر کھول دے۔ تدر ووں پر ٹوٹ پڑ۔ باز اگر اپنے آشیانے ہی میں زندگی بسر کرے گا تو وہ زندگی اس کے لیے موت ہو جائے گی۔ تو اس راز سے باخبر نہیں ہے کہ وصل سے یعنی

مقصد حاصل کر لینے سے شوق فنا ہو جاتا ہے۔ مسلسل چلتے رہنا ہی
حیات دوام ہے۔"

یہ تو وہ مشورہ تھا جو ابلیس نے میلاد آدم کے روز آدم کو دیا۔ بعینہٖ یہی مشورہ ابلیس "طاسین زرتشت" میں زرتشت کو دیتا ہے۔ اس نظم کا عنوان ہے "آزمائش کردن اہرمن زرتشت را" اس میں اہرمن زرتشت سے کہتا ہے:

از تو مخلوقات من نالاں چو نے
از تو مار فرو دیں مانند دے
در جہاں خوار وز بو نم کردۂ
نقش خود رنگیں زخونم کردۂ
زندہ حق از جلوۂ سینائے تست
مرگ من اندر ید بیضائے تست
تکیہ بر میثاق یزداں ابلہی است
برمرادش راہ رفتن گم رہی است
زہر ہادر بادۂ گل فام اوست
ارّہ و کرم و صلیب انعام اوست
جز دعا ہا نوح تدبیرے نہ داشت
حرف آں بے چارہ تاثیرے نداشت
شہر را بگوار وور غارے نشیں
ہم بہ خیل نوریاں خلوت گزیں
از نگاہے کیمیا کن خاک را
از منا جاتے بہ سوز افلاک را

در کہستاں چوں کلیم آوارہ شو
نیم سوز آتش نظارہ شو
لیکن از پیغمبری باید گزشت
از چنیں ملا گری باید گزشت
کس میان ناکساں ناکس شود
فطرتش گر شعلہ باشد حسن شود
تا نبوت از ولایت کم تراست
عشق را پیغمبری دردِ سراست
خیز ودر کا شانہ وحدت نشیں
ترک جلوت گوئے و در خلوت نشیں

جان ڈینسن ملٹن کے تصور ابلیس پر اپنی بحث کو آگے بڑھاتے ہوئے لکھتے ہیں کہ:

"ملٹن کے ابلیس میں ہمیں صرف جاہ وجلال اور کروفر ہی نظر نہیں آتا بلکہ کچھ خوبیاں اور محاسن بھی نظر آتے ہیں آج ابلیس کا جو تصور ہمارے ذہنوں میں ہے ملٹن کا تصور اس سے بہت مختلف تھا۔ ملٹن کے سامنے مقصد یہ تھا کہ ابلیس کو کامیابی سے ہم کنار کرانے کے لیے یہ ضروری ہے کہ اس کے ساتھ کچھ محاسن وابستہ کیے جائیں۔"

جان ڈینسن کی اس رائے کو موضوع بحث بنانا میرے اس مقالے کے احاطے سے باہر ہے اور اقبال اور ملٹن کے تصور ابلیس میں مماثلت یا عدم مماثلت پر بات چیت کرتے ہوئے اس قسم کی مثالیں دینا بھی کوئی خاص اہمیت نہیں رکھتا کہ ملٹن

نے کتاب ''وہم'' (446-449) میں یہ مصرعے لکھتے ہیں:

as from a Cloud hisfulgent head
And Shape Star-oright appear'd, or
trightercled with what permissive glory
since his fall
was left him, or false glitter

(446-449)

اور اقبال نے جاوید نامہ میں نمود خواجہ اہل فراق (ابلیس) ان الفاظ میں بیان کی ہے:

ناگہاں دیدم جہاں تاریک شد
از مکاں تا لا مکاں تاریک شد
اندراں شب شعلہ آمد پدید
ازدرونش پیر مردے بر جہید
یک قبائے سرمئی اندر برش
غرق اندر دود پیچاں پیکرش

بلکہ اہم بات یہ ہے کہ اقبال اور ملٹن دونوں کے نزدیک جہاں نیکی کا سرچشمہ الوہیت اور ربوبیت ہے وہاں بدی کی تخلیق بھی اسی الوہیت اور ربوبیت سے ہوتی ہے۔ ''فردوس گم گشتہ'' (Paradise Lost کتاب پنجم 117-119) میں ملٹن الوہیت کی تخلیق شر کا ذکر کرتے ہوئے کہتا ہے:

Evil into the mind of god or man
May come and go, so unapproved, and
leave

No Spot or blame behind

اقبال اس نکتے کو اور زیادہ بلیغ انداز سے بیان کرتے ہیں اور حقیقت کو خیر و شر میں تقسیم نہ کرتے ہوئے اور اسے محض حقیقت قرار دیتے ہوئے کہتے ہیں:

چہ گویم نکتہ زشت و نکو چیست
زباں لرزد کہ معنی پیچ دار است
بروں از شاخ بینی خار و گل را
درون او نہ گل پیدا نہ خاراست

"فردوس باز یافتہ" (Paradise Regained)۔ کتاب چہارم 518 میں ابلیس کہتا ہے:

The Son of god I also am

اور "جاوید نامہ" میں خواجہ اہل فراق اپنی حقیقت یوں بیان کرتا ہے۔

از وجود حق مرا منکر مگیر
دیدہ برباطن کشا ظاہر مگیر
من بلے ، در پردۂ لا گفتہ ام
گفتہ من خوشتر از ناگفتہ ام

"فردوس گم گشتہ" کے حوالے سے شیطان یا ابلیس کا ذکر کرتے ہوئے پروفیسر جے۔ بی۔ بروڈہنٹ لکھتے ہیں: 1

"ابلیس کی حرکت پذیری، اس کا گٹھیلا پن اور مضبوطی بعض ایسی خاصیتیں ہیں جو اسے "فردوس گم گشتہ" کا اہم ترین کردار بنا دیتی

1. J.B. Broadhent: Some Graver Subjects. An Essay on paradise Lost (1960)

ہے...... ابلیس جہنم میں ایک فرشتے کی حیثیت رکھتا ہے اور زوال آدم کی ایک مکمبر تصویر ہے...... عمل میں ابلیس بے حد و بے پایاں ہے! چال ڈھال اور نقل و حرکت میں کس قدر صریح اور قابل تعریف! کردار میں فرشتوں کی مانند! فہم و ادراک میں دیوتاؤں کی طرح! دنیا کے حسن کی تصویر! حیوانیت کا کامل نمونہ!''

ابلیس کی یہی وہ تمام ادائیں ہیں جن سے اقبال بے حد متاثر ہوئے ہیں۔ اقبال اور دانتے کے تعلق سے ابلیس کی جہد وعمل سے لبریز شخصیت کا ایک مختصر سا ذکر اس مقالے میں اس سے قبل آچکا ہے جہاں ابلیس کہتا ہے:

نے مرا افرشتہ نے چا کرے
وحی من بے منت پیغمبرے
نے حدیث و نے کتاب آوردہ ام
جان شیریں از فقیہاں بردہ ام
رشتہ دیں چوں فقیہاں کس نہ رشت
کعبہ اگر دند آخر خشت خشت
کیش مارا ایں چنیں تا سیس نیست
فرقہ اندر مذہب ابلیس نیست
در گز شتم از سجود اے بے خبر!
ساز کر دم از عنون خیر و شر

شعلہ ہا از کشت زار من و مید
اوز مجبوری بہ مختاری رسید

زشتی خود را نمودم آشکار
با تو دادم ذوق ترک و اختیار

در جہاں باہمت مردانہ زی
غم گسار من! زمن بے گانہ زی
بے نیاز از نیش و نوش من گزر
تانہ گردد نامہ ام تاریک تر
در جہاں صیاد بانخچیر ہاست
تا تو نخچیری بہ کیشم تیرہاست
صاحب پرواز را افتاد نیست
صید اگر زیرک شود صیاد نیست

اقبال کا یہی نظریہ ابلیس بال جبریل میں ایک اور انوکھے انداز سے قاری کے سامنے آتا ہے جب کہ جبریل ابلیس کو ہمدم دیرینہ 1 کہہ کے خطاب کرتا ہے اور اسے پوچھتا ہے کہ:

"جس جہاں رنگ و بو (یعنی دنیا) میں تیری بسر ہو رہی ہے کچھ اس کا حال سنا۔"

ابلیس اس کے جواب میں فوراً جذبہ تفاخر سے لبریز ہو جاتا ہے اور کہتا ہے:

"دنیا کا ہر فرد سوز و ساز، درد و داغ، جستجو اور آرزو سے تڑپ رہا ہے۔"

1۔ یہ طرز تخاطب محض رسمی انداز خطاب نہیں ہے بلکہ اس میں ایک بڑی معنویت پنہاں ہے اور وہ یہ کہ جبریل ابلیس کو وہ زمانہ یاد دلاتا ہے جب وہ فرشتوں کے ساتھ زندگی بسر کر رہا تھا۔

انسانوں کا ذکر اس انداز سے کر کے ابلیس دراصل اپنی توصیف کا پہلو پیدا کرتے ہوئے یہ بیان کرنا چاہتا ہے کہ:

''یہ سب میرا ہی کرشمہ ہے کہ میں نے انسان کے دل کو درد و داغ، خواہش، جستجو اور سوز آرزو سے لبریز کر دیا ہے۔''

یہ سن کر جبریل اس کو گزرا ہوا زمانہ یاد دلانے کی کوشش کرتا ہے اور کہتا ہے کہ:

''آسمان پر فرشتوں میں ہمیشہ تیری ہی بات چیت رہتی ہے۔ اے ابلیس! کیا یہ ممکن نہیں کہ اب تیرا مدتوں پرانا چاک دامن رفو ہو جائے۔ (اور تو اپنے افکار سے تائب ہو کے اپنا کھویا ہا مقام پالے)۔''

ابلیس اس کے جواب میں کہتا ہے کہ:

''جبریل! تو اس راز سے واقف نہیں ہے۔ اگر چہ میرا پیالہ ٹوٹ گیا ہے (یعنی میں نے اگر چہ خدا کا حکم ماننے سے نکار کر دیا ہے) لیکن اس انکار کی بدولت میں جس لذت خودی سے آشنا ہو گیا ہوں۔ اس کا بھی جواب نہیں۔ اب رہا جنت میں واپس آنے کا سوال تو میرے لیے جنت میں ایک لمحہ بھی بسر کرنا ممکن نہیں کیونکہ کہاں دنیا کے ہنگامے اور اس کی رنگینیاں اور کہاں اس عالم بے کاخ وکو یعنی جنت کی خاموشی1۔ میں نے دراصل اتنا بڑا گناہ کیا ہے کہ اب میں (رحمت الٰہی سے) بالکل ہی ناامید ہو گیا ہوں۔ لیکن میری اسی ناامیدی ہی نے کائنات کو سوز دروں سے لبریز کر

---

1. Bane, and in Heavn much worse would be my State (Paradise Lost IX, 122-3)

دیا ہے۔ اب بتا! جب یہ صورت ہو تو میرے حق میں ناامید ہونا اچھا ہے یا ناامید نہ ہونا۔''

لیکن جبریل ابلیس کے جواب سے مایوس نہیں ہوتا اور اسے ناصحانہ انداز میں سمجھاتا ہے کہ:

''تو نے انکار سے مقامات بلند تو کھو ہی دیے ہیں لیکن اس کے ساتھ ہی جو نامناسب بات ہوئی ہے وہ یہ ہے کہ تیرا یہ فعل خدا کے نزدیک تمام فرشتوں کی بے آبروئی کا باعث بن گیا ہے۔''

اس کے جواب میں ابلیس اپنے پورے جاہ و جلال شکوہ اور کروفر میں نمایاں ہے اور اس کی جہد و عمل سے لبریز شخصیت جواب دیتی ہے:

ہے میری جرأت سے مشت خاک میں ذوق نمو
میرے فتنے جامہ عقل و خرد کا تار و پو
دیکھتا ہے تو فقط ساحل سے رزم خیر و شر
کون طوفاں کے طمانچے کھا رہا ہے میں کہ تو
خضر بھی بے دست و پا الیاس بھی بے دست و پا
میرے طوفاں یم بہ یم دریا بہ دریا جو بہ جو [1]
گر کبھی خلوت میسر ہو تو پوچھ اللہ سے
قصہ آدم علیہ السلام کو رنگیں کر گیا کس کا لہو
میں کھٹکتا ہوں دل یزداں میں کانٹے کی طرح
تو فقط اللہ ہو، اللہ ہو، اللہ ہو

1۔ یہاں اس موقع پر قرۃ العین طاہرہ کے اس مصرعے کا ذکر ہے تو بے محل لیکن اس مصرعے کا اس وقت یاد نہ آجانا بھی ممکن نہیں۔ ع دجلہ بہ دجلہ یم بہ یم چشمہ بہ چشمہ جو بہ جو۔

اس مقالے کے احاطے میں موضوع کے اعتبار سے اتنی گنجائش نہیں کہ اقبال کے نظریہ ابلیس، اقبال کے نظریہ خودی، اقبال کے نظریہ زمان و مکان اور اقبال کے نظریہ عشق پر الگ الگ بحث کر کے ان کا باہمی تعلق ظاہر کیا جائے۔ حالانکہ ان تمام نظریات میں ایک ایسی ہم آہنگی موجود ہے کہ کلام اقبال کے مطالعے میں ایک کو دوسرے سے الگ کر کے دیکھنا ممکن ہی نہیں۔ ابلیس کا یہی اعلان۔

میرے طوفاں یم بہ یم دریا بہ دریا جو بہ جو

اقبال کے نظریہ خودی کے ساتھ بڑی پختگی سے منسلک ہے۔ مثنوی اسرار خودی میں حرکت و عمل کا فلسفہ بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں:

در عمل پوشیدہ مضمون حیات
لذت تخلیق قانون حیات
خیز و خلاق جہان تازہ شو
شعلہ در بر کن خلیل آوازہ شو
با جہان نامساعد ساختن
ہست در میداں سپر انداختن
مرد خود دارے کہ باشد پختہ کار
با مزاج او بسازد روزگار
گر نہ سازد با مزاج او جہاں
می شود جنگ آزما با آسماں
بر کند بنیاد موجودات را
می دہد ترتیب نو ذرّات را
گردش ایام را بر ہم زند

چرخ نیلی فام رابر ہم زند
می کند از قوت خود آشکار
روز گار نو کہ باشد ساز گار
در جہاں نتواں اگر مردانہ زیست
ہمچوں مرداں جاں سپردن زندگی است

ممکنات قوت مردان کار
گردد از مشکل پسندی آشکار
حربہ دوں ہمتاں کن است و بس
زندگی را ایں یک آئین است و بس
زندگانی قوت پیدا ستے
اصل او از ذوق استیلا ستے
عفو بے جا سردی خون حیات
سکتہ در بیت مضمون حیات
ہر کہ در قعر مذلت ماندہ است
ناتوانی را قناعت خواندہ است
ناتوانی زندگی را رہ زن است
بطنش از خوف و دروغ آبستن است

زندگی کشت است و حاصل قوت است
شرح رمز حق و باطل قوت است

اسی طرح جب مرو سے لاہور آیا ہوا ایک نوجوان حضرت سید مخدوم علی ہجویری ؒ کے پاس آکر فریاد کرتا ہے کہ:

"دشمنوں کے مظالم سے پریشان ہو گیا ہوں تو سید ہجویر فرماتے ہیں۔

فارغ از اندیشہ اغیار شو
قوت خوابیدہ، بیدار شو
سنگ چوں بر خود گمان شیشہ کرد
شیشہ گردید و شکستن پیشہ کرد

راست می گویم عدو ہم یار تست
ہستی او رونق بازار تست
ہر کہ دانائے مقامات خودی است
فضل حق داند اگر دشمن قوی است
کشت انساں را عدو باشد سحاب
ممکناتش را بر انگیزد ز خواب
سنگ رہ آب است اگر ہمت قوی است
سیل را پست و بلند جادہ چیست

خویش را چوں از خودی محکم کنی
تو اگر خواہی جہاں برہم کنی

ان اشعار سے اقبال پھر اس عقدے کی گرہ کشائی کرتے ہیں کہ:

''اگر دنیا میں شر کی قوتیں موجود نہ ہوں تو خیر کی قوتوں کے اعضا ڈھیلے پڑ جائیں گے۔ خیر کو سرگرم عمل رکھنے کے لیے شر کی موجودگی لازم ہے۔''

حرکت و عمل کا یہی جذبہ ہے جس کی کاروبار زندگی میں اہمیت کے پیش نظر اقبال نپولین اور مسولینی کے لیے رطب اللسان نظر آتے ہیں:

جوش کردار سے شمشیر سکندر کا طلوع
کوہ الوند ہوا جس کی حرارت سے گداز
جوش کردار سے تیمور کا سیل ہمہ گیر
سیل کے سامنے کیا شے ہے نشیب اور فراز
صف جنگاہ میں مردان خدا کی تکبیر
جوش کردار سے بنتی ہے خدا کی آواز

(نپولین کے مزار پر)

ندرت فکر و عمل سے معجزات زندگی
ندرت فکر و عمل سے سنگ خارہ لعل ناب
یہ محبت کی حرارت ، یہ تمنا یہ نمود
فصل گل میں پھول رہ سکتے نہیں زیر حجاب
نغمہ ہائے شوق سے تیری فضا معمور ہے
زخمہ ور کا منتظر تھا تیری فطرت کا رباب
فیض یہ کس کی نظر کا ہے کرامت کس کی ہے
وہ کہ ہے جس کی نظر مثل شعاع آفتاب

(مسولینی)

یہ دراصل جوش کردار اور ندرت فکر و عمل کے ساتھ اقبال کی دل بستگی ہے جس کے باعث انہوں نے مسولینی کے بارے میں ایسے توصیفی اشعار کہے ورنہ جہاں تک ایبے سینیا پر اٹلی کے حملے کا تعلق ہے اقبال نے ان کا ذکر ان الفاظ میں کیا ہے۔

اے وائے آبروئے کلیسا کا آئینہ
روما نے کر دیا سر بازار پاش پاش
پیر کلیسا یہ حقیقت ہے دل خراش

''پیام مشرق'' میں ایک دل کش نظم ہے ''محاورہ مابین خدا و انسان'' جس میں خدا انسان سے گلہ کرتا ہے کہ میں نے جہان کو ایک آب و گل سے پیدا کیا۔ تو نے اسے ایران، تاتار اور زنگ میں تقسیم کر دیا۔ میں نے خاک سے خالص فولاد پیدا کیا تو نے اس فولاد سے شمشیر، تیر اور تفنگ بنا ڈالے۔ میں نے درخت پیدا کیا تو نے اس درخت کو کاٹنے کے لیے تبر ایجاد کیا۔ میں نے پرندہ پیدا کیا اور تو نے اس کے لیے قفس بنا ڈالا۔ انسان جواب میں خدا کو بتاتا ہے کہ یہ تصویر کا ایک پہلو ہے۔ دوسرا پہلو یہ ہے کہ تو نے رات بنائی۔ میں نے اس رات کے لیے چراغ کی تخلیق کی۔ تو نے مٹی بنائی اور میں نے اس مٹی سے پیالہ بنایا۔ تو نے بیابان، کہسار اور جنگل پیدا کیے میں نے خیابان، گل زار اور باغ بنائے۔ میں وہ ہوں کہ پتھر سے آئینہ بناتا ہوں اور میں وہ ہوں کہ زہر سے تریاق پیدا کرتا ہوں۔ یہ نظم اقبال کے ساحرانہ الفاظ میں یوں ہے:

خدا

جہاں راز یک آب و گل آفریدم
تو ایران و تاتار و زنگ آفریدی
من از خاک پولادِ ناب آفریدم
تو شمشیر و تیر و تفنگ آفریدی

تبر آفریدی نہال چمن را
قفس ساختی طائر نغمہ زن را

انسان

تو شب آفریدی چراغ آفریدم
سفال آفریدی ایاغ آفریدم
بیابان و کہسار وراغ آفریدی
خیابان و گلزار و باغ آفریدم
من آنم کہ از سنگ آئینہ سازم
من آنم کہ از زہر نوشینہ سازم

یہی زہر سے نوشینہ بنانے کا معجزہ ہی اقبال کے نزدیک صحیح مقصد حیات ہے۔ انسان کی فطرت میں نیکی اور بدی کا یہی توازن ہی کائنات کی جان ہے۔ وہ انسان جو پولادِ ناب سے شمشیر و تیر و تفنگ بنا لیتا ہے۔ پتھر سے آئینہ اور زہر سے نوشینہ بھی بنا سکتا ہے۔ یہاں ایک بار پھر قاری کے ذہن کا ملٹن کے اس انداز فکر کی جانب منتقل ہونا امکان سے خالی نہیں۔ جب ابلیس جنت کو الوداع کہہ کے دوزخ کا رخ کرتے ہوئے کہتا ہے:

Farewell happy fields
where joy for ever dwells: Hail horrots
hail infernal world, and thou
propoumdest hell. Receive thosenow
possessor: one who brings A mind not
to be changed by place or time The

mind is its own place, and in it self Can make a Heaven of Hell, A hell of Heaven what matters where, if the still the same, And what I should be, all but less than hee whom thunder hath made greater? Here at Least We shall be free: th' Almighty hath not built these for his envoy, will not drive us hence Here we may reign secure, and in my choice To reigh is worth ambitions though in Hell: Better to reign in Hell, than Serve in Heaven.

(Book I 249-263)

یہاں ابلیس کے دونظریوں کی جانب خاص طور سے اشارہ کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے۔ایک تو اس کا یہ کہنا کہ:

''جنت کی غلامی سے دوزخ کی حکومت کہیں بہتر ہے۔''

اور دوسرا یہ کہ:

''یہی دل جنت کو جہنم اور جہنم کو جنت بنا سکتا ہے۔''

اقبال لالہ طور میں کہتے ہیں:

چہ می پرسی میان سینہ دل چیست
خرد چوں سوز پیدا کرد دل شد
دل از ذوق تپش دل بود لیکن
چو یک دم از تپش افتاد گل شد

زپیش من جہان رنگ و بو رفت
زمین و آسمان و چار سو رفت
تو رفتی اے دل از ہنگامہ او
دیا از خلوت آباد تو او رفت

اقبال کے یہ اشعار آج کے انسان کی مایوسی اور بے یقینی کی طرف ایک بھرپور اشارہ کرتے ہیں۔ بالخصوص اس انسان کی طرف جو اپنی اقدار سے بے گانہ ہو چکا ہے۔ غالباً اپنے اسی خیال کو انہوں نے قدرے مبالغہ کے ساتھ ''زبورِ عجم'' میں یوں بیان کیا ہے:

مشرق خراب و مغرب ازاں بیش تر خراب
عالم تمام مردۂ و بے جستجو است

دراصل اقبال جب مشرق و مغرب کے بارے میں اس طرح کے خیالات کا اظہار کرتے ہیں تو ان کا ہدف تنقید مشرق یا مغرب کی تہذیب نہیں ہوتی بلکہ مشرق و مغرب کی موجودہ سیاست یا سیاست زدہ تہذیب ہوتی ہے۔

مشرق کی تہذیب میں اقبال اور اقبال کے دل و دماغ کی پرورش ہوئی ہے۔ مغربی تہذیب کے بارے میں ان کی رائے جو اس مقالے میں پہلے بھی ایک بار آچکی ہے۔ یہ ہے کہ:

> ''مغرب کی طرف اس جادہ پیمائی میں کوئی خرابی نہیں ہے...... اندیشہ صرف یہ ہے کہ کہیں ایسا نہ ہو ہم مغرب کی ظاہری چمک دمک ہی سے مسحور ہو جائیں اور مغربی تہذیب کی گہرائی تک رسائی حاصل کرنے میں ناکام رہ جائیں۔''

اقبال ان کارناموں کے جو علم و فن کی بدولت مغرب میں انجام پا رہے ہیں

پوری طرح قائل ہیں۔ ''جاوید نامہ'' میں ابدالی حکمت فرنگ کے بارے میں یہ نکتہ فاش کرتے ہیں۔

قوت مغرب نہ از چنگ و رباب
نے ز رقص دختران بے حجاب
نے ز سحر ساحران لالہ روست
نے ز عریاں ساق و نے از قطع موست
محکمی او را نہ از لا دینی است
نے فروغش از خط لاطینی است
قوت افرنگ از علم و فن است
از ہمیں آتش چراغش روشن است
حکمت از قطع و برید جامہ نیست
مانع علم و ہنر عمامہ نیست
علم و فن را اے جوان شوخ و شنگ
مغزمی باید نہ ملبوس فرنگ
اندریں رہ جز نگہ مطلوب نیست
ایں کلہ یا آں کلہ مطلوب نیست
فکر چالا کے اگر داری بس است
طبع درّا کے اگر داری بس است

اس کے خلاف مغرب کی سیاست سے اقبال نالاں ہیں اور اس سیاست میں انہیں ابلیس کے ایسے پیرو کار دکھائی دیتے ہیں جن میں انہیں نیکی کا کوئی پہلو نظر نہیں آتا۔ ان خیالات کے اظہار میں اقبال کا انداز بیان طنز کی ایک نہایت شدید نشتریت

اختیار کر لیتا ہے۔

کہتا تھا عزازیل خداوند جہاں سے
پر کالۂ آتش ہوئی آدم کی کف خاک
جاں لا غروتن فربہ و ملبوس بدن زیب
دل نزع کی حالت میں خرد پختہ و چالاک
ناپاک جسے کہتی ہے مشرق کی شریعت
مغرب کے فقیہوں کا یہ فتویٰ ہے کہ ہے پاک
تجھ کو نہیں معلوم کہ حوران بہشتی
ویرانی جنت کے تصور سے ہیں نم ناک
جمہور کے ابلیس ہیں ارباب سیاست
باقی نہیں اب میری ضرورت تہ افلاک

(بال جبریل۔ابلیس کی عرضداشت)

ضرب کلیم میں اسی خیال کو ان الفاظ میں بیان کرتے ہیں۔

تری حریف ہے یارب سیاست افرنگ
مگر ہیں اس کے پجاری فقط امیر و رئیس
بنایا ایک ہی ابلیس آگ سے تو نے
بنائے خاک سے اُس نے دو صد ہزار ابلیس

(سیاست افرنگ)

اقبال کا نظریہ خیر و شر سمجھنے کے لیے یہ نکتہ ملحوظ رکھنا بھی ضروری ہے کہ اقبال اگرچہ آزادی افکار کو بڑی اہمیت دیتے ہیں اور اسی وجہ سے انہوں نے اپنی نظم ونثر میں ابلیس کو جا بجا بہت اونچا مقام دیا ہے لیکن آزادی افکار کو وہ راست روی کی حدود کے

اندر رکھنا چاہتے ہیں۔ کلام اقبال میں ابلیس کا کردار پوری طرح سے سمجھنے کے لیے آزادی افکار اور بے راہ روی میں حد فاصل کھینچنا بہت ضروری ہے۔

جو دونی فطرت سے نہیں لائق پرواز
اس مرغک بے چارہ کا انجام ہے افتاد
ہر سینہ نشیمن نہیں جبریل امیں کا
ہر فکر نہیں طائر فردوس کا صیاد
اس قوم میں ہے شوخی اندیشہ خطرناک
جس قوم کے فرزند ہوں ہر بند سے آزاد
گو فکر خدا داد سے روشن ہے زمانہ
آزادی افکار ہے ابلیس کی ایجاد

(بال جبریل۔آزادی افکار)

یوں تو بشر کی فطرت میں خیر وشر کی متوازن آمیزش کا تصور اقبال کی نظم ونثر میں قدم قدم پر ملتا ہے اور اس کی اکثر مثالیں اس مقالے میں پیش کی جا چکی ہیں لیکن اس نظریئے کی حامل ایک نہایت خوب صورت مثال ایک مسلسل غزل کی صورت میں ''زبور عجم'' میں ہمیں نظر آتی ہے۔ اس غزل میں جو ادبی اعتبار سے ایک مے خانہ الہام کی حیثیت رکھتی ہے اقبال کہتے ہیں کہ:

''میرا دل آزادہ رو جو نور ایمان کی دولت سے مالا مال ہے کافرانہ طور طریقے بھی برت رہا ہے۔ یہ دل حرم کو سجدے بھی کر رہا ہے اور تبوں کی چاکری بھی۔ یہ دل اپنی متاع طاعت کو ترازو میں تولتا ہے اور بازار قیامت میں خدا کے ساتھ سوداگری کر رہا ہے۔ یہ دل چاہتا ہے کہ زمین وآسمان اس کے حسب مراد چلیں گویا اصل

میں تو یہ غبار راہ ہے لیکن تقدیر یزداں کے ہم پلہ ہونے کا آرزو مند ہے۔ میرا دل کبھی تو حق کی حمایت کرتا ہے اور کبھی اس کے ساتھ الجھتا ہے۔ کبھی اس کے انداز اسلامی ہیں اور کبھی کافرانہ۔ لیکن اس بے رنگی جوہر کے باوجود اس کے کرشمے نیرنگی کے حامل بھی ہیں (اور اس موقعے پر اقبال حضرت موسیٰ علیہ السلام کی مثال دیتے ہوئے کہتے ہیں) کہ کلیم کو دیکھ جس میں پیغمبری بھی کی ہے اور ساحری بھی۔ اس کی نگاہ نے عقل دور اندیش کو ذوق جنوں بخشا ہے لیکن خود اس نے جنون فتنہ ساماں کے ساتھ نشتر کا سلوک کیا ہے۔

دل بے قید من با نور ایماں کافری کردہ
حرم را سجدہ آوردہ بتاں را چاکری کردہ
متاع طاعت خود را ترازوئے برافرازد
بہ بازار قیامت با خدا سودا گری کردہ
زمین و آسماں را بر مراد خویش می خواہد
غبار راہ و باتقدیر یزداں داوری کردہ
گہے باحق در آمیزد گہے باحق در آویزد
زمانے حیدری کردہ زمانے خیبری کردہ
بہ ایں بے رنگی جوہر از و نیرنگ می ریزد
کلیمے بیں کہ ہم پیغمبری ہم ساحری کردہ
نگاہش عقل دور اندیش را ذوق جنوں دادہ
ولیکن با جنون فتنہ ساماں نشتری کردہ

یہی نکتہ ''ضرب کلیم'' میں خوب و زشت کے عنوان سے اقبال نے اور وضاحت سے بیان کیا ہے۔ یہاں اقبال کے اشعار نقل کرنے سے قبل پروفیسر یوسف سلیم چشتی کا ایک فقرہ نقل کر دینا ضروری معلوم ہوتا ہے جس میں وہ لکھتے ہیں:

''علامہ نے ایک مرتبہ دوران گفتگو مجھ سے کہا تھا۔

Personality is the criterion of Value۔''

اقدار کے بارے میں اقبال کے مذکورہ خیال کے پیش نظر اقبال کا نظریہ خیر و شر آئینے کی طرح سامنے آجاتا ہے۔

ستارگان فضا ہائے نیل گوں کی طرح
تخیلات بھی ہیں تابع طلوع و غروب
جہاں خودی کا بھی ہے صاحب فراز و نشیب
یہاں بھی معرکہ آرا ہے خوب سے نا خوب
نمود جس کی فراز خودی سے ہو وہ جمیل
جو ہو نشیب میں پیدا قبیح و نا محبوب

اقبال اور گوئٹے

(Iqbal & Goethe)

گوئٹے کا زمانہ اٹھارویں صدی کا زمانہ تھا اور یہ وہ دور تھا جب سارے یورپ میں عقلیت اور استدلال کے ہاتھوں مذہب کی دھجیاں اڑائی جا رہی تھیں۔ عقلیت پسندی کا یہ طوفان دراصل ایک منفی نوعیت کا طوفان تھا اور یہ کلیسائی تعصب کے ردعمل کے طور پر ظہور پذیر ہوا تھا۔

عقلیت پسندی کے اس طوفان کے مقابلے میں دو فلسفی کانٹ (1724-1804) اور روسیو (1712-1778) کہسار بن کے اُبھرے۔ کانٹ کے بارے میں تو اقبال کا یہ فقرہ کہ اس کی کتاب نے استدلالیوں کے سارے کام کو ملیامیٹ کر دیا، پہلے ہی نقل کیا جا چکا ہے۔ روسیو کا کارنامہ بھی کچھ کم وقیع نہیں۔ اس نے بھی استدلال کے مقابلے میں وجدانی یقین کی برتری کا احساس دلایا اور یہ نقطہ نگاہ پیش کیا کہ یورپ کا جدید تمدن ہی جسے سائنسی ترقی پر بڑا ناز ہے یورپ کے تمام دکھوں اور مسائل کی جڑ ہے۔ اس لیے بچاؤ کا واحد راستہ یہی ہے کہ انسان فطرت کو واپس لوٹے۔ انسان فطرتاً آزاد اور امن پسند واقع ہوا ہے۔ لیکن اس نے شہری تہذیب کی زنجیروں

میں اپنے آپ کو جکڑ کر اپنی زندگی کو وبال بنالیا ہے۔

گوئٹے روسیو کے اس نظریئے سے بہت متاثر ہوا اور اس نظریئے کے ساتھ ہی ساتھ جرمنی میں جو رومانی تحریک چلی تھی، گوئٹے اس میں شامل ہو گیا۔ رومانی تحریک نے وجدانی یقین، جذبے اور احساس کی شدت پر زور دیا۔ اس تحریک کا مقصد دراصل جذبے اور شدت احساس کے ذریعے سے انسان کے لیے تہذیبی اور سماجی بندھنوں سے آزادی حاصل کرنا تھا لیکن سماجی بندھنوں سے آزادی انسان کے لیے خطرناک بھی تو ثابت ہو سکتی ہے۔

دہر میں عیشِ دوام آئین کی پابندی سے ہے
موج کو آزادیاں سامان شیون ہوگئیں

گوئٹے پر یہ نکتہ فاش ہوا تو اس نے رومانی تحریک سے علیحدگی اختیار کر لی اور آزادی فطرت کے عوض قوانین فطرت کی جانب راغب ہوا اور اسے اس پابندی ہی میں انسانی سربلندی نظر آئی۔ اس سلسلے میں وہ یونانیوں کے فن سنگ تراشی سے بہت متاثر ہوا جس میں فطرت کے ازلی ضابطے کی ایک طرح سے پابندی موجود تھی۔ اس کے خیال میں عیسائیت کی اخلاقی تہذیب اور قدیم جمالیاتی تہذیب کے امتزاج کی بدولت محدود قومیت سے بلند تر عالمگیر انسانیت کا جو احساس پیدا ہوتا ہے اسے دنیا کے مختلف ملکوں اور قوموں کو اپنی منزل مقصود بنانا چاہیے۔

گوئٹے کی یہ ذہنی کش مکش اس کے ڈرامے ''فاؤسٹ'' میں موجود ہے۔ ڈرامے کے شروع میں فاؤسٹ ایک عظیم عالم کی حیثیت میں ہمارے سامنے آتا ہے۔ فاؤسٹ اپنی ساری توجہ علم کی تحصیل میں صرف کرتا ہے لیکن اس کا دل نامطمئن رہتا ہے۔ وہ عشق اور فطرت کے حسن سے بے خبر ہے۔ تمام عمر وہ علم ہی کے ذریعے سے فطرت کے راز جاننے کی کوشش میں مصروف رہتا ہے لیکن اس کی یہ کوشش رائگاں جاتی

ہے۔ آخر کار فاؤسٹ پر یہ حقیقت آشکار ہوتی ہے کہ محض علم اور عقل کی بدولت انسان حقیقت کو نہیں پا سکتا۔ یہ اصل میں عقلیت پسندی کے خلاف گوئٹے کے اپنے دور کی بغاوت ہے جو اس نے فاؤسٹ کی شخصیت میں پیش کی ہے۔

فاؤسٹ کو ایک ایسی زندگی کی تلاش تھی جو محض خیالی تصورات کا مرقع نہ ہو اور جس میں وہ فقط سوچتا ہی نہ رہے بلکہ احساس مروت حاصل کرے اور ذہنی طور پر اطمینان سے رہے۔ اس مقصد کے حصول کے لیے وہ اوّل اوّل جادو کا سہارا لیتا ہے اور اس میں کسی حد تک اپنے لیے تسکین کا سامان پاتا ہے لیکن یہ تسکین عارضی ثابت ہوتی ہے۔ پھر وہ روح ارضی کو بلاتا ہے لیکن اس کی ناپختگی کے باعث روح ارضی اس سے کنارہ کر جاتی ہے چناں چہ وہ ناامید ہو کر مرنے پر تیار ہو جاتا ہے۔ وہ محض ایک کیڑے کی زندگی بسر نہیں کرنا چاہتا اور کہتا ہے کہ ایک حقیر زندگی بسر کرنے سے تو مر جانا بہتر ہے لیکن ایسٹر کی ایک صبح اس کے دل میں محبت اور گداز کے خوابیدہ سوتوں کو بیدار کر دیتی ہے اور وہ اس حقیقت کو پالینے کے لیے جو ساری دنیا پر حکمران ہے بے تاب ہو جاتا ہے اور اس خیال سے کہ وہ اس حقیقت کو نہیں پا سکتا وہ ایک بار پھر مایوسی کا شکار ہو جاتا ہے۔ اسی عالم میں وہ بائبل کا سہارا لیتا ہے اور اس میں پڑھتا ہے ...... ابتدا میں کلام تھا، کلام خدا کے ساتھ تھا اور کلام ہی خدا تھا ...... یہ پڑھتے ہی وہ اس فکر میں غرق ہو جاتا ہے کہ کیا لفظ ''کلام'' صحیح طور پر ''کلام الٰہی'' کا مفہوم ادا کرتا ہے۔ چناں چہ لفظ ''کلام'' کو موزوں نہ پا کر وہ اس کی جگہ ''خیال'' یا ''قوت'' کا لفظ رکھنا چاہتا ہے اور انجام کار اس کی جگہ ''عمل'' کا لفظ رکھ دیتا ہے اور یوں پڑھتا ہے۔

''ابتدا میں عمل تھا، عمل خدا کے ساتھ تھا اور عمل ہی خدا تھا۔''

اقبال کے نزدیک فاؤسٹ کا یہ انداز فکر دراصل قدیم ہندو حکماء کے نظریہ عمل ہی کا پرتو ہے۔ اپنے اس خیال کی وضاحت کرتے ہوئے اقبال لکھتے ہیں:

''ہندو قوم کے دل و دماغ میں عملیات اور نظریات کی ایک عجیب طریق سے آمیزش ہوئی ہے۔ اس قوم کے موشگاف حکماء نے قوت عمل کی حقیقت پر دقیق بحث کی ہے اور بالآخر اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ انا کی حیات یہ مشہود تسلسل جو تمام آلام و مصائب کی جڑ ہے عمل سے متعین ہوتا ہے۔ یا یوں کہیے کہ انسان انا کی موجودہ کیفیات اور لوازمات اس کے گزشتہ طریق عمل کا لازمی نتیجہ ہیں اور جب تک یہ قانون عمل کرتا رہے گا وہی نتائج پیدا ہوتے رہیں گے۔ انیسویں صدی کے مشہور جرمن شاعر کا ہیرو فاؤسٹ جب انجیل یوحنا کی پہلی آیت میں لفظ ''کلام'' کی جگہ لفظ ''عمل'' پڑھتا ہے...... (''ابتدا میں کلام تھا، کلام خدا کے ساتھ تھا اور کلام ہی خدا تھا......'') تو حقیقت میں اس کی دقیقہ رس نگاہ اسی نکتے کو دیکھتی ہے جس کو ہندو حکماء نے صدیوں پہلے دیکھ لیا تھا۔ اسی عجیب و غریب طریق پر ہندو حکماء نے تقدیر کی مطلق العنانی اور انسانی حریت اور بہ الفاظ دیگر جبر و اختیار کی گتھی کو سلجھایا اور اس میں کچھ شک نہیں کہ فلسفیانہ لحاظ سے ان کی جدت طرازی داد و تحسین کی مستحق ہے اور بالخصوص اس وجہ سے کہ وہ ایک بہت بڑی اخلاقی جرأت کے ساتھ ان تمام فلسفیانہ نتائج کو بھی قبول کرتے ہیں جو اس قضیے سے پیدا ہوتے ہیں یعنی یہ کہ جب انا کا تعین عمل سے ہے تو انا کے پھندے سے نکلنے کا ایک ہی طریق ہے اور وہ ترک عمل ہے۔ یہ نتیجہ انفرادی اور ملی پہلو سے نہایت خطرناک تھا اور اس بات کا تقاضا کرتا تھا کہ کوئی مجدد پیدا ہو جو ترک عمل کے اصل

مفہوم کو واضح کرے بنی نوع انسان کی ذہنی تاریخ میں سری کرشن کا نام ہمیشہ ادب واحترام سے لیا جائے گا کہ اس عظیم الشان انسان نے ایک نہایت دل فریب پیرائے میں اپنے ملک اور قوم کی فلسفیانہ روایات پر تنقید کی اور اس حقیقت کو آشکار کیا کہ ترک عمل سے مراد ترک کلی نہیں ہے کیونکہ عمل اقتضائے فطرت ہے اور اسی سے زندگی کا استحکام ہے بلکہ ترک عمل سے مراد یہ ہے کہ عمل اور اس کے نتائج سے متعلق دل بستگی نہ ہو۔ شری کرشن کے بعد شری رام نوج بھی اسی رستے پر چلے مگر افسوس ہے کہ جس عروس معنی کو شری کرشن اور شری رام نوج بے نقاب کرنا چاہتے تھے۔ شری شنکر کے منطقی طلسم نے اسے پھر محجوب کر دیا اور شری کرشن کی قوم ان کی تجدید کے ثمر سے محروم رہ گئی۔"

فاؤسٹ دراصل عمل ہی کو حقیقت تک پہنچنے کا ذریعہ بناتا ہے اور اس کے ساتھ ہی ساتھ گوئٹے کے نزدیک کائنات میں ایک ابدی حسن کارفرما ہے جو انسان کو مادی زندگی کی پستیوں سے روحانی زندگی کی بلندیوں کی طرف لے جاتا ہے۔ ان روحانی بلندیوں کی جھلک سچے عاشق کو اپنی محبوبہ میں نظر آتی ہے۔ فاؤسٹ کے کردار کے ذریعے سے گوئٹے نے یہ بات اپنے قاری کے ذہن نشین کرانے کی کوشش کی ہے کہ انسان اگر ابلیس کے زیر اثر پست نفسانی خواہشات میں الجھ کر نہ رہ جائے تو وہ اس مجازی عشق کے ذریعے سے عشق حقیقی تک پہنچ سکتا ہے۔ اقبال کے یہاں بھی ابلیس کا تصور گوئٹے کے تصور ابلیس سے مختلف نہیں۔ آدم کی پیدائش کو گوئٹے کا میفسٹو اور اقبال کا ابلیس دونوں ایک ہی نظر سے دیکھتے ہیں۔ میفسٹو فاؤسٹ کو اپنے دام فریب میں الجھا کر اسے جادو کی شراب پلاتا ہے جس کے اثر سے فاؤسٹ جوان ہو جاتا ہے اور جادوگروں

کے معمل میں ایک حسین وجمیل دوشیزہ پر عاشق ہو جاتا ہے۔اس کے بعد فاؤسٹ گرجا گھر سے واپس آتی ہوئی لڑکی گریٹس کو اپنا دل دے بیٹھتا ہے گریٹسن اس پر دل و جان سے فدا ہو جاتی ہے۔ فاؤسٹ گریٹسن کی ماں کو اپنے رستے سے ہٹانے کے لیے اسے گریٹسن ہی کے ہاتھ سے زہر کھلوا دیتا ہے اور میفسٹو کے ساتھ مل کر اس کے بھائی کو قتل کر دیتا ہے۔ گریٹسن اپنے نوزائدہ بچے کو تالاب میں غرق کر دیتی ہے اور اس جرم میں اسے قید کر دیا جاتا ہے۔

جیل خانے میں وہ اپنی موت کا انتظار کرتی ہے۔ گوئٹے نے اس ساری تفصیل میں میفسٹو کا کردار اور آدم کے ساتھ اس کا تعلق انتہائی فن کارانہ طریقے سے بیان کیا ہے۔ انسان کی تخلیق گوئٹے کے میفسٹو اور اقبال کے ابلیس دونوں کو ناگوارا ہے۔ نظم ''تسخیر فطرت'' کا حصہ بعنوان ''انکار ابلیس''1 اقبال کے نظریہ ابلیس کے اسی پہلو کو اجاگر کرتا ہے۔

گوئٹے کے مذکورہ ڈرامہ ''فاؤسٹ'' کا اقبال کی نظر میں کیا مقام ہے یہ ''پیام مشرق'' کی نظم ''جلال و گوئٹے'' سے ظاہر ہے۔ اس میں گوئٹے کے کمال فن کا اعتراف رومی کرتے ہیں۔ کسی فن کار کے اعتراف فن کا یہ انداز اعتراف کرنے والے کی اپنی عظمت کی دلیل ہے اور یہ انداز ہمیں اقبال کے یہاں اکثر نظر آتا ہے۔2 اس مختصر سی نظم کا انتخاب شاید اس کے تاثر کو کم کر دے اس لیے یہ ممکن صورت میں یہاں پیش کی جا رہی ہے۔

1۔ نوری ناداں نیم سجدہ بہ آدم برم (پیام مشرق)

2۔ ''جاوید نامہ'' میں بھرتری ہری کے کلام کی داد اس کی ایک روشن مثال ہے۔ بھرتری ہری کے بارے میں اقبال خود جو کچھ کہنا چاہتے ہیں وہ رومی کے منہ سے کہلواتے ہیں۔

نکتہ دان المنی را در ارم 1
صحبتے افتاد با پیر عجم
شاعرے کو ہمچوآں عالی جناب
نیست پیغمبر ولے دارد کتاب 2
خواند بر دانائے اسرار قدیم
قصہ پیمان ابلیس و حکیم 3
گفت رومی اے سخن را جاں نگار
تو ملک صیداستی ویزداں شکار 4
فکر تو در کنج دل خلوت گزید
ایں جہاں کہنہ را باز آفرید
سوز و ساز جاں بہ پیکر دیدۂ
در صدف تعمیر گوہر دیدۂ
ہر کسے از رمز عشق آگاہ نیست
ہر کسے شایان ایں درگاہ نیست

1۔ اسی اندازِ فکر کے باعث میرا خیال یہ ہے کہ "جاوید نامہ" کا تصور اس کی تصنیف سے مدتوں پہلے اقبال کے ذہن میں پرورش پا رہا تھا۔ اس موضوع پر میں نے "جاوید نامہ" کے ترجمے میں مفصل بحث کی ہے۔

2۔ یہی خیال اقبال نے کارل مارکس کے بارے میں پیش کیا ہے لیکن وہاں پیش نظر مفہوم مختلف ہے ۔

آں کلیم بے تجلی آں مسیح بے صلیب نیست پیغمبر و لیکن در بغل دارد کتاب

3۔ فاؤسٹ

4۔ بزیر کنگرۂ کبریاش مردا نند فرشتہ صید و پیمبر شکار و یزداں گیر

(رومی)

داند آں کو نیک بخت و محرم است
زیرا کہ ز ابلیس و عشق از آدم است

(رومی)

اس نظم کے ساتھ ہی گوئٹے کے ڈراما ''فاؤسٹ'' کا نثر میں ذکر کرتے ہوئے اقبال کہتے ہیں:

''اس ڈرامے میں شاعر نے حکیم فاؤسٹ اور شیطان کے عہد و پیمان کی قدیم روایت کے پیرائے میں انسان کے امکانی نشوونما کے تمام مدارج اس خوبی سے بتائے ہیں کہ اس سے بڑھ کر کمال فن تصور میں نہیں آسکتا۔''

یہ اقبال کی طرح سے گوئٹے کے اعتراف فن کا ایک پہلو ہے۔ دوسرا پہلو یہ ہے کہ انہوں نے گوئٹے کے دیوان کے جواب میں ''پیام مشرق'' لکھی اور اس میں نظم و نثر دونوں میں گوئٹے کی شاعری کو خراج تحسین پیش کیا۔ اس خراج تحسین میں انہوں نے گوئٹے کے ساتھ اپنی فکری مماثلت کا ذکر بڑے والہانہ انداز سے کیا ہے اور اس فرق کو بھی نظر انداز نہیں کیا جو انہیں اپنے اور گوئٹے کے ماحول میں نظر آیا۔

پیر مغرب شاعر المانوی
آں قتیل شیوہ ہائے پہلوی
بست نقش شاہدان شوخ و شنگ
داد مشرق را سلامے از فرنگ
در جوابش گفتہ ام ''پیغام شرق''
ماہتابے ریختم بر شام شرق
تاشناسائے خودم خودبیں نیم
باتو گویم او کہ بود و من کیم

او ز افرنگی جواناں مثل برق
من د میدم از دم پیران شرق
اوچو بلبل درچمن فردوس گوش
من بہ صحرا چوں جرس گرم خروش
ہر دو دانائے ضمیر کائنات
ہر دو پیغام حیات اندر ممات
ہر دو خنجر صبح خند آئینہ فام
او برہنہ من ہنوز اندر نیام
ہر دو گوہر ارجمند و تاب دار
زادۂ دریائے نا پیدا کنار
اوز شوخی در تہہ قلزم تپید
تا گریبان صدف رابر درید
من بہ آغوش صدف تابم ہنوز
در ضمیر بحر نایابم ہنوز

''پیام مشرق'' کے دیباچے میں اقبال گوئٹے کے سوانح نگار بیل سوشکی کے حوالے سے لکھتے ہیں:

''بلبل شیراز کی نغمہ پردازیوں میں گوئٹے کو اپنی ہی تصویر نظر آتی تھی۔ اس کو کبھی کبھی یہ احساس بھی ہوتا تھا کہ شاید میری روح ہی حافظ کے پیکر میں رہ کر مشرق کی سرزمین میں زندگی بسر کر چکی ہے۔ وہی زمینی مسرت، وہی آسمانی محبت، وہی سادگی، وہی عمق، وہی جوش وحرارت، وہی وسعت مشرب، وہی کشادہ دلی اور وہی قیود و رسوم سے آزادی! غرض ہر بات میں ہم اسے حافظ کا مثیل

پاتے ہیں۔ جس طرح حافظ لسان الغیب اور ترجمان اسرار ہے
اسی طرح گوئٹے بھی ہے اور جس طرح حافظ کے بظاہر سادہ الفاظ
میں ایک جہان معنی آباد ہے اسی طرح گوئٹے کے بے ساختہ پن
میں حقائق و اسرار جلوہ افروز ہیں۔ دونوں نے امیر و غریب سے
خراج تحسین وصول کیا۔ دونوں نے اپنے اپنے وقت کے عظیم
فاتحوں کو اپنی شخصیت سے متاثر کیا (یعنی حافظ نے تیمور کو اور
گوئٹے نے نپولین کو) اور دونوں عام تباہی اور بربادی کے زمانے
میں طبیعت کے اندرونی اطمینان و سکون کو محفوظ رکھ کر اپنی قدیم
ترنم ریزی جاری رکھنے میں کامیاب رہے۔''

''بانگ درا'' میں آپ گوئٹے کو غالب کا ہم نوا قرار دیتے ہوئے کہتے ہیں:

آہ تو اُجڑی ہوئی دلی میں آرا میدہ ہے
گلشن ویمر میں تیرا ہم نوا خوابیدہ ہے

ویمر میں گوئٹے کے علاوہ ہرڈر، شیلر اور ویلینڈ بھی رہتے تھے۔ لیکن اقبال ویلر کا ذکر گوئٹے ہی کے تعلق سے کرتے ہیں اور ''پیام مشرق'' میں اپنے اس شعر:

صبا بہ گلشن ویمر پیام ما برساں
کہ چشم نکتہ وراں خاک آں دیارا فروخت

کے حاشیے ویمر کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''جرمنی میں ایک شہر ہے جہاں گوئٹے نے اپنی زندگی کا بہت سا
حصہ بسر کیا اور بعد انتقال وہیں دفن ہوا۔''

گویا گلشن ویمر کے ساتھ اقبال کا دلی تعلق محض گوئٹے کی وجہ سے ہے، ہرڈر، شیلر اور ویلینڈ کی وجہ سے نہیں۔

اقبال اور آئن سٹائن

(Iqbal & Einstein)

اقبال نے اپنے فلسفیانہ نظریات میں جو اہمیت تصورِ زمان و مکان کو دی ہے۔ وہ شاید اپنے کسی اور نظریے کو نہیں دی۔ بادی النظر میں یہ بات قدرے عجیب معلوم ہوتی ہے۔ کیوں کہ عام طور سے اقبال کے فلسفیانہ نظریات کا خیال آتے ہی سب سے پہلے ان کا نظریۂ خودی سامنے آتا ہے۔ اس کے بعد بعض اور نظریات مثلاً نظریۂ عمل، نظریۂ انسان، نظریۂ عقل و عشق، نظریۂ فن، نظریۂ خیر و شر، نظریۂ تہذیب، نظریۂ سیاست اور نظریۂ تعلیم وغیرہ۔ اقبال نے ان تمام نظریات کے متعلق اپنی نظم اور نثر میں بہت کچھ لکھا ہے لیکن نظریۂ زمان کی اہمیت ان کی نظر میں اس قدر زیادہ ہے کہ اسے اُنہوں نے ملّت اسلامیہ کے لیے زندگی اور موت کا سوال قرار دیا ہے۔ اپنی انگریزی کتاب The Reconstruction of Religious Thought in Islam میں لکھتے ہیں:

''دوسری طرف جہاں تک مسلم کلچر کی تاریخ کا تعلق ہے، ہم دیکھتے ہیں کہ ادراک محض ہو یا مذہبی نفسیات جس سے میری مراد رفیع تر تصوف ہے۔ دونوں میں تنزیل یا الہام کے ذریعے سے جو

نصب العین سامنے آتا ہے وہ ہے ذات لامحدود کو اپنانے اور اس سے لذت اندوزی اور استفادے کا نصب العین۔ اس طرح کا رویہ رکھنے والے کلچر کے لیے زمان و مکان کا مسئلہ زندگی اور موت کا سوال بن جاتا ہے۔"

زمان و مکاں مختلف فلسفیوں کی نظر میں

لیکن اس سے پہلے کہ اقبال کے نظریۂ زمان و مکاں کو موضوع بحث بنایا جائے۔ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ زمان و مکاں کے ان نظریات کا ایک ہلکا سا ذکر کر دیا جائے جو دنیائے فلسفہ میں ایک زمانے سے مسلمات کی صورت اختیار کیے چلے آ رہے ہیں۔

فلسفے کی بنیاد انسان کی ذہنی کیفیت اضطراب پر ہے۔ یہ کیفیت اضطراب دو سوالوں "کیوں" اور "کیسے" کی صورت میں نمودار ہوئی۔ ان سوالوں کے جواب کی تلاش ایک طرف فلسفہ اور دوسری طرف سائنس کی صورت میں ہمارے سامنے آئی۔ (1)

جہاں تک فلسفے کا تعلق ہے۔ اس سوال نے ایک زمانے میں بڑا زور باندھا کہ معلومات اور وقوف کی بنیاد کہاں ہے۔ اس ضمن میں مختلف فلسفیوں نے اپنے اپنے نظریات پیش کیے اور اشیاء اور تصورات کی مختلف فہرستیں پیش کر کے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ ان فہرستوں میں مذکورہ اشیاء اور تصورات ہی معلومات اور وقوف کی بنیادی اقسام ہیں۔

ارسطو نے اپنی فہرست میں دس مرئی اور غیر مرئی نام گنوائے ہیں اور وہ یہ ہیں:

1۔ The Reconstruction of Religious Thought in Islam(Pp132)

جوہر(1)، کمیت(2)، خاصیت(3)، علاقہ یا نسبت(4)(اضافی طور پر) کہاں (یعنی مکان) کب (یعنی زماں یا وقت) حالت(5)، تصوف(6)، عمل(7)، اور جوش یا ولولہ(8)۔ کانٹ نے کمیت، خاصیت، علاقہ (یانسبت) اور نہج (یاطریقہ)(9)، کے چار عنوان قائم کر کے ان کے نیچے بارہ اشیاء اور تصورات کی فہرست دی ہے۔ ہیگل نے اس ضمن میں ستر اشیاء اور تصورات کی فہرست مرتب کی ہے اور شوپن ہائر نے ان تمام تصورات اور اشیا کو سمیٹ کر صرف ایک ہی لفظ بنیادی معلومات(10) کے طور پر پیش کر دیا ہے اور وہ ہے تعلیل(11)۔

1۔ جوہر، Substance یعنی وہ چیز جو اشیاء کی اصل ہے اور اعراض کو دُور کرنے کے بعد باقی رہ جاتی ہے۔ جوہر کی یہ تعریف مابعدالطبیعیات کے نقطۂ نظر سے ہے۔ لغت کی رو سے اس کے معنی ''حقیقت'' اور ''اصل مدعا'' کے بھی ہو سکتے ہیں۔

2۔ کمیت یا کم Quantity یعنی کسی شے کی تعداد جس کا اندازہ کسی قسم کے پیمانے سے کیا جا سکے۔

3۔ Quality

4۔ Relation

5۔ Position

6۔ Possession

7۔ Action

8۔ Passion

9۔ Modelity

10۔ Fundamental Categories of Knowledge

11۔ Causality

اس تمام نظریاتی اختلاف کے باوجود اکثر و بیشتر فلسفی اس بات پر متفق ہیں کہ جہاں تک معلومات یعنی فلسفیانہ علم کا تعلق ہے مکان، زمان (یعنی وقت) جوہر (یعنی اصل اشیاء) اور تعلیل اس کی بنیادی اقسام ہیں۔ جب بھی ہم کسی چیز کا خیال کرتے ہیں تو وہ خیال اپنے ساتھ یہ تصویر لے کر آتا ہے کہ یہ ایک جوہر ہے، کسی نہ کسی جگہ پر (یعنی Space یا مکان میں ہے) اور اس کی موجودگی کا کوئی نہ کوئی وقت بھی ہے۔ ساتھ ہی ہم اس بات سے بھی خالی الذہن نہیں ہوتے کہ یہ جوہر اپنے اردگرد کے ماحول پر کسی نہ کسی طرح سے اثر انداز بھی ہو رہا ہے۔

اب یہاں دو سوال پیدا ہوتے ہیں۔ پہلا سوال تو نفسیاتی اور عملیاتی نوعیت کا ہے اور وہ یہ ہے کہ ہم ان بنیادی تصورات کا ادراک کس طرح سے کرتے ہیں اور دوسرے کا تعلق علم الوجود اور عام حقیقت اشیاء سے ہے یعنی یہ کہ ان اشیا اور تصورات کی اصل اور حقیقت کیا ہے۔ یہاں ہم ان دو سوالوں کی روشنی میں ان چاروں اقسام معلومات (مکان، زمان، جوہر اور تعلیل) پر مختصر بحث کریں گے۔ جوہر اور تعلیل کے بارے میں دو ایک لفظ کہنا اس لیے بھی ضروری ہے کہ زمان و مکان پر بات چیت جوہر اور تعلیل کو نظر انداز کر کے ممکن نہیں۔

جوہر اور تعلیل

فلسفے میں جوہر اسے کہتے ہیں جو تبدیلیوں کے درمیان غیر مبدل طور پر قائم رہے۔ تبدیلیوں کی خواہ کوئی بھی نوعیت ہو جوہر بنیادی طور پر ان تبدیلیوں سے جو تسلسل وقت (یا تواتر زمان) کے ساتھ ساتھ پیدا ہوتی رہتی ہیں۔ بے نیاز رہتا ہے لیکن ساتھ ہی ساتھ جوہر ان تمام تبدیلیوں کو ایک دوسرے کے ساتھ مربوط رکھتا ہے اور ان میں ان میں ایک تسلسل، تعلق اور اتحاد برقرار رکھنے کا سبب بنتا ہے۔ گویا جوہر وہ بنیادی حقیقت

ہے جو متواتر تبدیلیوں میں اور متواتر تبدیلیوں کے ذریعے سے اپنے آپ کو ظاہر کرتا ہے لیکن ان پے بہ پے تبدیلیوں سے اثر پذیر نہیں ہوتا اور ایک ''مستقل ہستی'' کے طور پر قائم رہتا ہے۔

جوہر کو پے بہ پے تبدیلیوں کے درمیان ایک ''مستقل ہستی'' تسلیم کرنے کے بعد مفکرین اس ضمن میں ایک قدم اور آگے بڑھاتے ہیں اور کہتے ہیں کہ جب جوہر کو ہم متواتر تبدیلیوں کے درمیان ایک غیر مبدل اور مستقل ہستی تسلیم کر لیتے ہیں تو اس سے لازماً یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ جوہر سرگرمی، قوت اور عمل و حرکت کا ایک مرکز بھی ہے کیوں کہ جوہر کا استقلال خود امدادی اور خود حفاظتی کے لیے ایک ایسی کاوش کی غمازی کرتا ہے جو بیرونی قوتوں کی بھرپور مدافعت کرتی ہے اور انہیں جوہر پر اثر انداز نہیں ہونے دیتی۔ گویا دراصل جوہر ہی ان پر غالب رہتا ہے۔

تعلیل کے بارے میں عام نظریہ یہ ہے کہ یہ ایک ایسی طاقت ہے جو نتیجہ پیدا کرتی ہے۔ طبیعی سائنس اس نظریے پر اضافہ کرتی ہے اور تعلیل کی تشریح ''دوام توانائی'' (Conservation of Energy) کے اصول کی روشنی میں کرتی ہے۔ ''دوام توانائی'' سے مراد یہ ہے کہ کائنات میں قوت کی کل تعداد ہمیشہ یکساں رہتی ہے۔ اس میں کوئی کمی بیشی نہیں ہوتی۔ یہ صرف اپنی صورتیں بدلتی رہتی ہے اور ایک طرح کی قوت اپنی مقدار میں کمی کیے بغیر دوسری قسم کی قوت میں تبدیل ہو جاتی ہے۔ جیسے سائنس دان گرمی کو (جو ایک قسم کی قوت ہے) روشنی میں (جو دوسری قسم کی قوت ہے) تبدیل کر لیتے ہیں ۔ گویا علت یا تعلیل (ایک قسم کی قوت) اگرچہ باعتبار خاصیت (Qualitatively) اپنے نتیجے (دوسری قسم کی قوت) سے مختلف ہے لیکن باعتبار کمیت (Quantitatively) یہ اس کے برابر ہے۔ گویا فزیکل یا طبیعی سائنس ہر تعلیل کو محض تبدیلی یا قوت کی تقسیم نو کی صورت میں دیکھتی ہے۔

تعلیل اقبال کی نظر میں

ہیوم کہتا ہے کہ

تعلیل واقعات کی ترتیب میں یکسانیت اور یک رنگی کے سوا اور کچھ نہیں اور یہ قضیہ شرطیہ کا وہ حصہ ہے جس پر دوسرا حصہ منحصر ہے۔ چناں چہ وہ دن کو رات کی تعلیل اور رات کو دن کی تعلیل کہتا ہے۔ اس ضمن میں جان اسٹوارٹ مل بھی ہیوم ہی کا ہم خیال ہے اور کہتا ہے کہ تعلیل واقعات کا غیر مشروط اور غیر متغیّر سابقہ ہے، لیکن اقبال کا نظریۂ تعلیل اس ضمن میں مختلف ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ تعلیل اور اس کا نتیجہ اس میں اس طرح ایک دوسرے کے ساتھ وابستہ ہیں کہ تعلیل نتیجے سے قبل ظہور پذیر ہوتی ہے یعنی اگر تعلیل نہیں ہے تو نتیجہ بھی نہیں ہے۔ اگر ریاضی کا وقت زمان تسلسل ہے تو پھر اس تھیوری کی بنیاد پر یہ ممکن ہے کہ ''ناظر'' یا ''شاہد'' اور اس نظام کی (جس میں واقعات ظہور پذیر ہو رہے ہیں) حرکت و رفتار پر محتاط اور گہری نظر ڈالی جائے تو نتیجہ تعلیل سے پہلے ہی نظر آنے لگے۔

(The Reconstruction of Religious Thought in Islam Page:39)

اس کے ساتھ ہی اقبال یہ کہتے ہیں:

''میں یہ محسوس کرتا ہوں کہ وقت کو اگر یا زمان و مکان کا چوتھا بُعد تصور کر لیا جائے تو پھر وہ وقت نہیں رہتا۔''

(The Reconstruction of Religious Thought in Islam Page:39)

مکان کی ماہیت

اس ضمن میں سب سے پہلا سوال جو ہمارے سامنے آتا ہے یہ ہے کہ

مکان(Space) 1۔ کیا ہے۔ اس لفظ کی جو تعریفیں مختلف فلسفیوں نے کی ہیں وہ حسب ذیل ہیں:

1۔ مکان لامحدود ہے۔ نہ اس کی کوئی ابتدا ہے نہ انتہا۔ یہ تجسیم کے ساتھ بھی ہو سکتا ہے اور تجسیم کے بغیر بھی یعنی مکان پیکر بھی ہو سکتا ہے اور یہ لامحدود حصوں میں تقسیم بھی ہو سکتا ہے۔

2۔ اس کے باوجود یہ اپنے اجزا سے مل کر ہی بنا ہے لیکن اس کے یہ معنی نہیں کہ محدود اجزا کا ایک مجموعہ ہے کیوں کہ محدود اجزا خواہ کتنی تعداد ہی میں کیوں نہ ہوں۔ نتیجتاً ایک محدود مقدر ہی میں ظاہر ہوتے ہیں خواہ وہ محدود مقدار کتنی ہی بڑی کیوں نہ ہو۔ اس لیے یہ ''اجزا مجموعہ'' نہیں بلکہ ایک ''کل'' ہے۔

3۔ مکان تین ابعاد پر مشتمل ہے۔ طول، عرض، گہرائی یا فاصلہ۔ ایک خط یا لکیر کی مکانیت میں صرف طول ہی طول ہے۔ سطحی مکانیت طول اور عرض پر مشتمل ہے اور ٹھوس مکانیت میں طول بھی ہے عرض بھی اور گہرائی یا فاصلہ بھی۔

1۔ Space ایک فلسفیانہ اصطلاح ہونے کے ساتھ ہی ساتھ سائنسی اصطلاح بھی ہے۔ فلسفیانہ مباحث کے سلسلے میں اس کا ترجمہ ہم مکان کرتے ہیں، سائنسی مباحث کے سلسلے میں اس کا ترجمہ ''خلا'' ہے۔ اس کے چاروں طرف جہاں تک کرۂ ہوائی اور اس کے ساتھ کشش ثقل موجود ہے۔ اسے Inner Space اور کشش ثقل کے اثر سے باہر کے خلا کو Outer Space کہتے ہیں۔ لیکن فلسفیانہ مباحث میں اس کا مفہوم مختلف ہے بلکہ Space جیسا کہ متن کی بحث میں واضح کیا جا رہا ہے، مجسم بھی ہو سکتی ہے اور غیر مجسم بھی۔ فلسفے میں اس کا تضاد Non Space ہے۔ جسے اُردو میں لامکاں کہتے ہیں۔ لامکان اسم فاعل بھی ہے اور اُس صورت میں اس سے مراد ذات باری تعالیٰ ہے۔

4۔ مکان کی اہم ترین اور اسے ممیز کرنے والی (Differentiating) خصوصیت ہم وجودیت ہے۔ مکان (Space) کے اندر تمام نقطے، خطوط، نقوش اور شیا ہم وجودیت کا ثبوت دیتے ہوئے ایک دوسرے کے ساتھ موجود رہتے ہیں۔

مکان، بہ طور ایک معروضی حقیقت

مکان کے متعلق ایک عام نظریہ یہ ہے کہ یہ ایک معروضی حقیقت ہے جو نفس انسانی سے بے نیاز ہے اور نفس انسانی سے باہر موجود ہے۔ یہ ایک خالی ظرف ہے۔ جس میں تمام اشیا سما گئی ہیں۔ مکان اور مادی شے کا آپس میں وہی تعلق ہے جو ظرف کا مظروف کے ساتھ ہوتا ہے۔ نیوٹن نے اس نظریے کو بڑی وضاحت کے ساتھ پیش کیا ہے۔

اس کے خلاف ڈیکارٹ مکان کو معروضی حقیقت نہیں مانتا بلکہ اس کے نزدیک مکان مادے کی ایک صفت ہے۔ مکان کو وہ مادے کا جوہر قرار دیتے ہوئے کہتا ہے کہ مادہ بغیر توسیع کے اور توسیع بغیر مادے (خلا) کے ممکن نہیں۔ کسی شے کے مادی ہونے کے معنی یہ ہیں کہ وہ قابلِ توسیع ہے۔ مادہ بغیر توسیع کے ہو یہ سمجھ میں آنے والی بات نہیں۔ اسپنوزا بھی مکان یا توسیع کو ایک صفت مانتا ہے لیکن مادے کی نہیں بلکہ ڈیکارٹ کے نظریے کے خلاف وہ اسے ذاتِ باری تعالیٰ کی لامحدود صفات میں سے ایک صفت کہتا ہے۔

مکان بہ طور ایک موضوعی حقیقت

ڈیکارٹ کی طرح لبنٹز بھی مکان کی معروضی حقیقت تسلیم نہیں کرتا لیکن اُس کا

اعتراض دوسری نوعیت کا ہے۔ وہ یہ کہتا ہے کہ کسی شے کا نفس انسانی سے لاتعلق ہو کر موجود ہونا ناممکنات میں سے ہے۔ اس لیے مکان کو ایک آزاد اور ماورائے نفس انسانی حقیقت نہیں تسلیم کیا جا سکتا۔ چناں چہ وہ مکان کو معروضی حقیقت نہیں مانتا بلکہ کہتا ہے کہ انسان جوہر واحد (Monad) کی ترتیب کو صحیح طور سے نہیں سمجھ سکا۔ اس ترتیب کو سمجھنے کی کوشش میں اُس کے ادراک اور احساس میں ایک ژولیدگی آ گئی ہے اور احساس وادراک کی یہی ژولیدگی ہی مکان ہے۔ لبنٹز کے نزدیک جوہر واحد جو کائنات یا عالم امکان کے قطعی اجزا ہیں غیر وسیع شدہ روحانی ذرات ہیں۔ مکان ایک حقیقت نہیں ہے بلکہ جوہر واحد یا وجود کی اکائی کی ہم وجودیت کا ایک ایسا غیر معمولی اظہار ہے جو ہماری فطرت کی جبلی پابندی (محدودیت) کے باعث ہمیں دکھائی دیتا ہے۔

اصول تجربہ کے حامی فلسفی (1) مثلاً برکلے، ہیوم اور مل یہ کہتے ہیں کہ مکان محض ایک تجریدی تصور ہے اور یہ ہم وجودیت کے ان خیالات پر مبنی ہے جو احساسِ لمس سے ماخوذ ہیں۔ مکانیت کے خالی ہونے کا تصور بے رکاوٹ حرکت کی حس سے ماخوذ ہے اور مکانیت کے پر ہونے کا محدود حرکت کے احساسِ لمس پر مبنی ہے۔

کانٹ نے اس سلسلے میں ایک مختلف ہی بات کہی ہے۔ اس کے نظریے کی رو سے مکان نہ ہی ایک معروضی حقیقت ہے اور نہ ہی یہ متحرک تجربے یعنی وارداتِ تصرف پر مبنی تجریدی تصور ہے۔ ان کا اصول تجربہ سے کوئی تعلق نہیں۔ حرکت کے بنیادی خیال اور ہم وجودیت کے اندر ہی تصور مکاں پوشیدہ ہے۔ اس لیے مکان نفس کا ایک تصور ہے جو قیاس قبل از وقوع ہے۔ یہ احساس مکان کی ایک صورت ہے اور اشیا کو ایک دوسرے کے ساتھ اُن کی باہمی سطحیت کے اندر پیش کرنے کا ایک طریقہ ہے۔

1۔ اصول تجربہ کے حامی فلسفی نظری یا استدلالی فلسفی کے تضاد کے طور پر Empiricists آیا ہے۔

کانٹ کے نزدیک حرکت مکان کی تاویل نہیں کرتی بلکہ مکان حرکت کی تاویل کرتا ہے۔

مکان معروضی حقیقت بھی ہے اور موضوعی حقیقت بھی

ہیگل کے نزدیک مکان محض محدود ور غیر مطلق نفس کی ایک قیاس قبل از وقوع کی صورت نہیں ہے بلکہ نفس ربانی کا ایک پرتو بھی ہے جس کا معروضی اظہار عالم کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے۔ خدا نے کائنات کا تصور مکان کی صورت کے مطابق ہی کیا ہے۔ انفس انسانی خدا ہی کی غیر مطلق تخلیقات ہیں۔ اسی لیے نفس غیر مطلق بھی کائنات کی تاویل مکان ہی کی صورت کے مطابق کرتا ہے۔ لہٰذا نفس غیر مطلق کے اندر مکان محض ایک موضوعی وجود ہی نہیں رکھتا بلکہ عالم طبیعی کے اندر ایک معروضی وجود بھی رکھتا ہے۔ اشیا عالم طبیعی کے اندر ایک دوسرے سے بیگانہ ہو کے برقرار رہتی ہیں۔ اشیا کی یہ باہمی سطحیت شعور ربانی کے تصور کو جنم دیتی ہے۔ یہ تصور مختلف اشیا میں ایک باہمی رشتہ قائم کرتا ہے، اُنہیں ایک دوسرے سے ممیز کرتا ہے اور ساتھ ہی ساتھ اُنہیں ایک ہمہ گیر وحدت عطا کرتا ہے۔

زمان اور اُس کی ماہیت

مکان کا تصور زمان کے بغیر اور زمان کا تصور مکان کے بغیر ممکن نہیں ہے۔ اس لیے ضروری معلوم ہوتا ہے کہ اقبال کے نظریۂ زمان پر بات چیت شروع کرنے سے قبل زمان کی بھی بعض خصوصیات پیش کر دی جائیں اور اس ضمن میں جو کچھ مغربی مفکرین کہتے چلے آئے ہیں اس کا ہلکا سا خاکہ پیش کر دیا جائے۔

زمان کے متعلق عام نظریات یہ ہیں:

زمان دونوں جانب غیر محدود ہے۔ یعنی ابتدا اور انتہا کی قید سے آزاد ہے نہ اس کا کوئی آغاز نہ انجام۔ خود غیر محدود ہونے کے باوجود یہ غیر محدود طور پر قابل تقسیم بھی ہے ورنہ ہم اسے مختلف حصوں یعنی لمحات میں تقسیم نہ کر سکتے لیکن اس سے یہ نہ سمجھ لیا جائے کہ زمان یا وقت مختلف لمحوں کے آپس میں ملنے سے عمل میں آیا ہے۔ لمحے چاہے تعداد میں کتنے ہی کیوں نہ ہوں، اُن کا محدود ہونا یقینی ہے اور محدود اشیا تعداد میں کتنا ہی کیوں نہ بڑھ جائیں وہ لامحدود یعنی ابتدا اور انتہا کی قید سے آزاد نہیں ہو سکتیں اس لیے زمان ایک کل واحد ہے جس میں مختلف خصوصیات رکھنے والے اوقات برآمد کیے جا سکتے ہیں۔ وقت کا صرف ایک ہی بُعد ہوتا ہے۔ حقیقت مادہ کے قائل اور حقیقت ذات کے قائل، ان دونوں کے نزدیک زمان یا وقت نفس انسانی سے آزاد ایک معروضی حقیقت ہے اور عالم طبیعی کے متواتر واقعات کا حاصل ہے۔

اصولِ تجربہ کے حامی کہتے ہیں کہ زمان ایک آزاد معروضی حقیقت نہیں ہے بلکہ محض نفس کا ایک قیاس ہے جو تسلسل واقعات کے تصور سے پیدا ہوتا ہے۔ یہ تسلسل کی محض ایک موضوعی صورت ہے۔

کانٹ زمان کو ایک معروضی حقیقت نہیں مانتا اور اسے ایک ایسا تجریدی تصور تسلیم کرنے کو بھی تیار نہیں جو تسلسل واقعات سے ظہور پذیر ہوتا ہو۔ اس کے نزدیک زمان کا تصور تسلسل واقعات کے تصور سے اخذ نہیں کیا جا سکتا اور سبب اس کا وہ یہ بتاتا ہے کہ تواتر کا تجربہ یعنی پہلے اور بعد کی ترتیب میں واقعات کا ادراک زمان سے تصور کو پہلے ہی فرض کر لیتا ہے، چناں چہ زماں کا تصور ہی تجربے سے ماخوذ اور نہ ہی تجربے سے بعد کا تصور ہے۔ بلکہ یہ ہر تجربے سے پہلے وقوع پذیر ہوتا ہے۔ یہ دراصل احساس کے قیاس قبل از وقوع کی صورت ہے۔

ہیگل کہتا ہے اس میں کوئی شک نہیں کہ زمان انسانی نفس کے قیاس قبل از وقوع

ہی کی ایک صورت ہے لیکن یہ انسانی نفس کے قیاس قبل از وقوع کی ایک صورت محض اسی لیے ہے کہ یہ نفس ربانی کا ایک پرتو ہے اور عالم خارجی اس نفس ربانی کا ایک معروضی اظہار ہے۔ چناں چہ زمان موضوعی اعتبار سے صرف نفس انسانی ہی میں موجود نہیں ہے بلکہ معروضی انداز سے عالم طبیعی میں بھی موجود ہے۔

ہربرٹ اسپنسر اس بات کا قائل ہے کہ اگر چہ تصور زماں ہم نے اپنے اجداد سے میراث میں پایا ہے لیکن اب وہ ہم میں فطری اور جبلی صورت اختیار کر چکا ہے اور ہمارے لیے قیاس قبل از وقوع کی حیثیت رکھتا ہے۔

مکان۔زمان

اوپر بیان کیے ہوئے نظریات میں ایک انقلاب اس وقت آیا جب آئن سٹائن نے زمان اور مکان میں حدفاصل سے انکار کرتے ہوئے یہ نظریہ پیش کیا کہ کائنات چار ابعاد پر مشتمل ''مکاں۔زماں'' کی ایک ترتیب ہے جس میں مکاں زماں سے الگ نہیں اور زماں مکاں سے الگ نہیں۔ آئن سٹائن کے اس نظریے کا اس کے ایک ہم عصر فلسفی سیموئل الگزینڈر نے خاصا اثر قبول کیا اور اس نے بھرپور انداز سے یہ نظریہ پیش کیا کہ ساری کائنات ''زماں۔ مکاں'' ہی کی تخلیق ہے اور ''زماں۔مکاں'' غیر قانونی جوہر یا قطعی حقیقت ہے۔ مادی جوہر(Physical Substance) زمان مکاں کی پیچیدگی سے ظہور پذیر ہوتا ہے۔ زندگی مادی جوہر سے رونما ہوتی ہے اور نفس زندگی سے نمودار ہوتا ہے۔

اقبال آئن سٹائن کے نظریے سے کہاں تک متفق ہیں اور کہاں تک غیر متفق ہیں اور اُنہوں نے اس نظیرے پر کیا تنقید کی ہے۔ اقبال کے نظریۂ زماں و مکاں کی بحث میں ایک بڑا اہم سوال ہے اور اس کا ذکر آیندہ سطور میں اپنے مقام پر آئے گا۔

یہاں آئن سٹائن کے ''زماں۔مکاں'' کے نظریے سے متعلق اتنا کہنا ضروری معلوم ہوتا ہے کہ اس نظریے کے ماننے والوں کے نزدیک تین ابعاد صرف ایک ساکن، جامد اور تبدیل نہ ہونے والی کائنات کے لیے کافی ہیں جوں ہی کائنات میں حرکت کا عنصر ہم داخل کرتے ہیں تو کسی بھی چیز کا صحیح مقام دریافت کرنے کیے لیے پیمائش زماں سے کام لینا ضرور ہو جاتا ہے۔ اس صورت میں زماں مکاں ہی کا ایک بعد بن جاتا ہے۔ چوتھا بعد۔

وقت کا طول واختصار

''زیادہ وقت'' اور ''کم وقت'' ہمارے لیے روزمرہ کے استعمال کے الفاظ ہیں لیکن شاید ہم نے اس مسئلے پر کبھی غور نہیں کیا کہ زیادہ وقت یا طویل وقت کتنا طویل ہو سکتا ہے اور کم وقت یا مختصر وقت کتنا مختصر ہو سکتا ہے۔ مختصر وقت حالات کے پیشِ نظر ہے۔ وہی وقت جو ایک فرد کے لیے طویل ہے دوسرے کے لیے مختصر ہے اور ایسا بھی ممکن ہے کہ یکساں وقت ایک ہی شخص کے لیے مختلف حالات ہیں۔ مختلف کیفیات کا حامل ہو۔

1905ء میں البرٹ آئن سٹائن نے اس نظریے کو نظریۂ اضافیت کہہ کر پیش کیا۔ اُس وقت صورت یہ تھی کہ سیموئیل الگزینڈر کے سوا کسی نے اسے درخور اعتنا نہ سمجھا لیکن وقت گزرنے کے ساتھ ہی ساتھ اس نظریے کی اہمیت بڑھتی چلی گئی۔ فزکس نے اس نظریے کو کئی بار اور کئی طریقوں سے آزمایا ہے اور اب صورت یہ ہے کہ فزکس کو اس نظریے کی صداقت میں کوئی شک وشبہ باقی نہیں رہ گیا ہے اور یہ ایک طے شدہ امر ہے کہ زمان کے اندر سفر اسی طرح ممکن ہے جس طرح مکان کے اندر۔ جس تیزی سے ہم مکان کے اندر سفر کر سکتے ہیں اُسی تیزی کے ساتھ زمان میں بھی سفر کرتے ہیں لیکن یہ

سفر صرف آگے کو ممکن ہے پیچھے کو نہیں۔ یہ ایک یک طرفہ سفر ہے۔ بقول آئزک آئیسمر ڈ:

> ''ایک بار ہمارا مسافر اگر تین برس یا ایک کروڑ برس اپنے سفر میں آگے نکل گیا ہے تو اس کے لیے واپسی قطعاً ناممکن ہے۔ یہ سفر صرف مستقبل ہی میں ممکن ہے ماضی میں ممکن نہیں۔''

اقبال کی نظم ونثر میں تصور زماں

جرمن سائنس دان آئن سٹائن نے جب یہ نظریہ پیش کیا(1) تو اقبال بھی اس زمانے میں جرمنی میں تھے اور میونخ یونیورسٹی کے لیے (Development of Metaphysics in Persia) (ایران میں مابعدالطبیعیات کا ارتقاء) کے عنوان سے پہلے مقالے کی ابتدا کر چکے تھے۔ اتفاق کی بات یہ ہے کہ آئن سٹائن بھی جو قریب قریب اقبال ہی کا ہم عمر (پیدائش 1879ء) تھا چند سال قبل اُسی یونیورسٹی سے فارغ التحصیل ہو کے نکلا تھا لیکن اس کے باوجود اقبال اور آئن سٹائن کی ملاقات کا کہیں ذکر نہیں ملتا۔ ہاں ''پیام مشرق'' میں آئن سٹائن کے متعلق اقبال کے اشعار(2) اور ان اشعار کے نیچے اقبال کا یہ نوٹ:

1۔ حکیم آئن سٹائن نے نظریہ اضافیت سب سے پہلے 1905ء میں دنیا کے سامنے رکھا۔ اس کے بعد اس نظریے کو 1915ء میں دوبارہ مرتب کر کے اکیڈیمی آف سائنسز برلن کے سامنے پیش کیا اور تیسری بار اُسے اور پختہ بنیادوں پر مزید وضاحت اور اطمینان بخش شواہد کے ساتھ جب منظر عام پر لایا تو نوبل پرائز کا مستحق قرار پایا۔

2۔ جلوہٴ می خواست مانند کلیم ناصبور
تا ضمیر مستنیر او کشود اسرار نور

(بقیہ اگلے صفحہ پر)

''آئن سٹائن جرمنی کا مشہور ماہر اقتصادیات جس نے حال میں
نظریۂ اضافیت کا حیرت انگیز انکشاف کیا ہے۔''

اس نظریے کے ساتھ اقبال کی دلچسپی کا اظہار کرتے ہیں لیکن ان اشعار سے اقبال کا اپنا نظریہ پوری طرح واضح نہیں ہوتا کیوں کہ ایک تو بنیادی طور پر آئن سٹائن کا نظریۂ اضافیت آسانی سے سمجھ میں آنے والا نظریہ نہیں ہے۔ اس کے لیے ریاضی اور طبیعیات (فزکس) سے واقفیت ضروری ہے۔ دوسرا اقبال نے اسے اسرار و رموز کے انداز میں پیش کر کے ایک مشکل بات کو مشکل تر بنا دیا ہے، لیکن ''پیامِ مشرق'' کے سات برس بعد The Reconstruction of Religious Thought in Islam میں اقبال نے اس نظریے پر مقابلتاً کھل کے بحث کی ہے اور چوں کہ وہ بحث نثر میں ہے اس لیے مذکورہ نظم کے مقابلے میں کہیں زیادہ آسانی سے سمجھ میں آ سکتی ہے۔

(بقیہ گزشتہ صفحہ)

از فراز آسمان تا چشم آدم یک نفس
زود پروازے کہ پروازش نیاید در شعور
خلوتِ او در زغال تیرہ فام اندر مغاک
جلوتش سوزد درختے را چو خس بالائے طور
بے تغیر در طلسم چون و چند و بیش و کم
برتر از پست و بلند و دیر و زود و نزد و دُور
در نہادش تار و شید و سوز و ساز و مرگ و زیست
اہرمن از سوز او وز ساز او جبریل و حور
من چہ گویم از مقامِ آں حکیم نکتہ سنج
کردہ زردشتے ز نسلِ موسیٰ و ہاروں ظہور

یہاں ابتدا ہی میں یہ بیان کر دینا ضروری معلوم ہوتا ہے کہ اقبال کا نظریۂ زمان و مکان اوّل سے آخر تک ایک ہی صورت میں ہمارے سامنے نہیں آیا بلکہ اقبال کے بعض اور نظریات مثلاً نظریۂ حب وطن اور نظریۂ تصوف کی طرح ہمیشہ ارتقا پذیر رہا ہے۔ اقبال کے مختلف نظریات کی ارتقا پذیری کا سبب اُن کی وہ کشادہ دلی اور وسعت نظری ہے جس نے اُن سے اُن کی مذکورہ انگریزی تصنیف ''تشکیل جدید الٰہیات کے دیباچے میں اُن سے یہ الفاظ کہلوائے کہ فلسفے کی دُنیا میں قطعیت نام کی کوئی چیز نہیں ہے۔ جوں جوں علم ترقی کرتا جائے گا اور فکر و فلسفہ کی نئی دُنیائیں ہمارے سامنے آتی جائیں گی۔ نئے خیالات کا جو غالباً میری اس زیرِ نظر کتاب میں بیان کیے ہوئے خیالات سے زیادہ مستحکم بنیادوں پر قائم ہوں گے۔ سامنے آنے کا پورا امکان موجود ہے۔ اس کے ساتھ اقبال یہ بھی لکھتے ہیں کہ ہمارا فرض یہ ہے کہ ہم پوری احتیاط کے ساتھ فکر انسانی کے ارتقا کا مشاہدہ اور مطالعہ کریں اور اس کی جانب ایک آزادانہ اور نقادانہ رویہ اختیار کریں۔

اسی کتاب میں اقبال ایک اور جگہ لکھتے ہیں کہ انسانی ذہن ہمیشہ بدلتا ہے اور ارتقا پذیر رہتا ہے۔ ہاں پتھر نہیں بدلتا اور انسانی ذہن پتھر نہیں ہے۔

ان اقتباسات سے صرف یہ بتانا مقصود ہے کہ اقبال کے کسی بھی نظریے کا مطالعہ کرتے وقت ہمیں اس حقیقت کو فراموش نہیں کرنا چاہیے کہ اقبال کے فلسفیانہ نظریات جامد اور غیر متغیر نظریات نہیں تھے بلکہ ان میں مطالعے اور مشاہدے کے پیش نظر تبدیلیاں رونما ہوتی رہیں، حب اسلام اور عشق رسول ﷺ کی بات دوسری ہے، یہ فلسفیانہ نظریات نہیں ہیں بلکہ ایسے مذہبی افکار و عقائد ہیں جن کی آغوش میں اقبال نے آنکھ کھولی اور ان میں کسی قسم کی نظریاتی تبدیلی ڈھونڈنا اُسی طرح غلط اندیشی کا باعث بن سکتا ہے جس طرح فلسفیانہ نظریات میں تبدیلی کے عناصر سے انکار کرنا۔ حُبّ اسلام

کے بارے میں تو اقبال کا یہ شعر اُن کی ساری زندگی کی تصویر پیش کرتا ہے:

بہ مصطفیٰ برساں خویش را کہ دین ہمہ اوست
اگر بہ او نرسیدی تمام بولہبی است

لیکن فلسفے کا جہاں تک تعلق ہے کوئی ایسا بندھا لگا نظریہ پیش کرنا دشوار ہے جو ان کی ساری مفکرانہ زندگی کا احاطہ کرتا ہو۔ اقبال کے یہاں فلسفیانہ افکار کی اس تبدیلی کو بعض نقادوں نے تضاد سے تعبیر کیا ہے حالاں کہ یہ تضاد نہیں ہے ارتقا ہے۔

یہی بات اقبال کے نظریۂ زماں کے بارے میں کہی جا سکتی ہے۔ اس سے قطع نظر کہ اس نظریے کی ارتقا پذیر صورت اپنی ابتدائی صورت سے مختلف ہے۔ یہ کہنا بھی شاید حقائق کی نشان دہی کرے گا کہ یہ اقبال کا وہ نظریہ ہے جو ان کے باقی نظریات سے کہیں زیادہ اکثر مفکرین کی تنقید کا ہدف رہا ہے۔

اقبال کے نظریۂ زماں کی ابتدا

اس وقت سب سے پہلا سوال ہمارے سامنے یہ ہے کہ علامہ محمد اقبال کے نظریۂ زمان و مکاں کی ابتدا کب ہوئی اور یہ نظریہ کیا ہے؟

اقبال کی سب سے پہلی تصنیف علم الاقتصاد کو چھوڑ کر جس کا موضوع اقتصادیات ہے۔ اقبال کی اولین فلسفیانہ تصنیف Development of Metaphysics in Persia ہے۔ اس کتاب میں جو 1907ء کی تصنیف ہے۔ نظریہ زماں کے بارے میں اقبال کے خیالات کی پرچھائیں تک نظر نہیں آتی۔ اس وقت تک ان کی شاعری میں بھی زماں و مکاں کے متعلق اُن کے نظریات کی کوئی جھلک دکھائی نہیں دیتی۔ سب سے پہلی نظم جس میں اقبال کے نظریۂ زمان و مکاں کا ایک ہلکا سا اشارہ ہمیں ملتا ہے ''سیر فلک'' جس میں آپ لکھتے ہیں:

تھا تخیل جو ہمسفر میرا آسماں پر ہوا گذر میرا
اُڑتا جاتا تھا اور نہ تھا کوئی جاننے والا چرخ پر میرا
تارے حیرت سے دیکھتے تھے مجھے راز سربستہ تھا سفر میرا

حلقۂ صبح و شام سے نکلا
اس پُرانے نظام سے نکلا

اور یہ غالباً 1910ء کی نظم ہے۔

بعض نقادوں کا خیال ہے کہ اقبال کی نظم ''ہمالہ'' میں بھی جو 1901ء میں کہی گئی تھی، اُنہوں نے یہ کہہ کر اپنے نظریہ زماں کی جانب اشارہ کیا ہے:

ہاں دکھا دے اے تصور! پھر وہ صبح وشام تو
دوڑ پیچھے کی طرف اے گردشِ ایام تو

لیکن اس خیال سے اتفاق کرنا مشکل ہے۔

اس نظم ''سیر فلک'' کے بعد زمان ومکان کا ذکر ہمیں ''اسرارِ خودی'' میں نظر آتا ہے جس میں آپ حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے قول ''الوقت سیف'' کو اپنے نظریے کی بنیاد بنا کر اس پر بحث کرتے ہیں اور کہتے ہیں:

من چہ گویم سر ایں شمشیر چیست آب او سرمایۂ از زندگی است
صاحبش بالا تر از اُمید و بیم دست او بیضا تر از دست کلیم
سنگ از یک ضربت او تر شود بحر از محرومی نم بر شود
در کف موسیٰ ہمیں شمشیر بود کار او بالا تر از تدبیر بود
سینۂ دریائے احمر چاک کرد قلزمے را خشک مثلِ خاک کرد
پنجۂ حیدر کہ خیبر گیر بود قوتِ او از ہمیں شمشیر بود

یہاں تک تو خیر ایک شاعرانہ اندازِ بیان ہے۔ اس پر فلسفیانہ بحث اقبال آگے

چل کے کرتے ہیں اور اپنا نقطۂ نگاہ سمجھاتے ہوئے کہتے ہیں:

گردش گردوں گرداں دیدنی است — انقلاب روز و شب فہمیدنی است
اے اسیر دوش و فردا در نگر — در دلِ خود عالم دیگر نگر
در گل خود تخم ظلمت کاشتی — وقت را مثلِ خطے پنداشتی
باز با پیمانۂ لیل و نہار — فکرِ تو پیمود طولِ روزگار
تو کہ از اصل زمان آگہ نہ — از حیاتِ جاوداں آگہ نہ
تا کجا در روز و شب باشی اسیر — رمز وقت از لی مع اللہ یاد گیر
این و آں پیدا ست از رفتارِ وقت — زندگی سریست از اسرار وقت
اصل وقت از گردشِ خورشید نیست — وقت جاوید است و خور جاوید نیست
عیش و غم عاشور و ہم عید است وقت — سر تاب ماہ و خورشید است وقت
وقت را مثل مکاں گستردۂ — امتیاز دوش و فردا کردۂ
اے چو بو رم کردہ از بُستان خویش — ساختی از دست خود زندان خویش
وقت ما کو اول و آخر ندید — از خیابان ضمیر ما دمید
زندہ از عرفان اصلش زندہ تر — ہستی او از سحر تابندہ تر
زندگی از دہر و دہر از زندگی است — لا تسبّوا الدھر فرمان نبی ﷺ است

''گھومتے ہوئے آسمان کی گردش دیکھنے کے قابل ہے اور روز شب کا انقلاب سمجھنے کے قابل ہے۔ اے دوش و فرد کے اسیر! غور سے دیکھ اور اپنے دل کے اندر ایک اور عالم کا مشاہدہ کر! تو نے تو (ایک طرح سے) اپنے دل کے اندر ظلمت کا بیج بھر دیا ہے کیوں کہ تو نے (پہلے تو) زمان کو ایک خط یا لکیر کی مانند سمجھا اور پھر دن اور رات کے پیمانے سے تیرے فکر نے زمان کی پیمائش

شروع کر دی............ اے کہ تو زمان کی اصل سے واقف نہیں ہے۔ درحقیقت تو حیاتِ جاوداں سے بیگانہ ہے۔ تو کب تک دن اور رات کے (چکر میں) اسیر رہے گا۔ **لی مع اللّٰہ وقت لایسعنی فیہ مرسل ولا ملك مقرب**...... کی حدیث سے وقت کی رمز کے مفہوم تک پہنچ۔

''بعض اوقات اللہ تعالیٰ کے ساتھ مجھے ایسا روحانی قرب حاصل ہوتا ہے کہ اس خلوت میں نہ کوئی نبی مرسل بار پا سکتا ہے اور نہ کوئی مقرب فرشتہ۔ یعنی کبھی کبھی میری زندگی میں ایسا وقت بھی آتا ہے جب وقت کا احساس فنا ہو جاتا ہے اور میں زمان و مکاں سے بالا تر ہو جاتا ہوں۔''

(ترجمہ یوسف سلیم چشتی)

یہ اور وہ سب وقت یا زمان کی رفتار سے پیدا ہوتا ہے۔ زندگی زمان کے رازوں میں سے ایک راز ہے۔ زمان کی بنیاد خورشید کی گردش سے پیدا نہیں ہوتی کیوں کہ زمان تو جاوید ہے اور خورشید جاوید نہیں ہے۔ وقت عیش بھی ہے غم بھی، محرم بھی اور عید بھی۔ چاند اور سورج کی روشنی کا راز بھی زمان ہی ہے (تو نے غلطی یہ کی ہے کہ) تو نے زمان کو مکان کی طرح پھیلا دیا ہے(1) اور دوش و فرد کے امتیاز میں گرفتار ہو گیا ہے۔ اے کہ تو نے اپنے

1۔ خرد ایک غلط تصویر پیش کرتی ہے جو کچھ مسلسل تغیر کے عالم میں ہے۔ اُس کا تجزیہ کرنے کے لیے ہم اسے اپنے خیال میں ایک غیر متحرک اور ساکن صورت دیتے ہیں۔ ہم زمان کو مکان سمجھ لیتے ہیں۔ (برگساں)

باغ سے خوشبو کی طرح رم اختیار کیا ہے تو نے تو گویا اپنے ہاتھ سے اپنا زندان تعمیر کر لیا ہے (دراصل) ہمارا زمان جو ابتدا اور انتہا کی قید سے آزاد ہے ہمارے ضمیر کے خیابان ہی میں پیدا ہوا ہے۔ اس کی یعنی زمان کی اصل کا عرفان کر لینے والا زندہ سے زندہ تر ہو جاتا ہے اور اس کی ہستی سحر سے زیادہ تابندہ ہو جاتی ہے۔ زندگی دہر (یعنی زمان) سے عبارت ہے اور دہر (یعنی زمان) زندگی ہے۔ رسولِ اکرم ﷺ کا فرمان عالیشان ہے:
لاتسبو الدھر فان الدھر ھو اللّٰہ!۔"

خلیفہ عبدالحکیم کا اعتراض

عبدالحکیم ان اشعار پر تبصرہ کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ اقبال نے دراصل یہ نظریہ برگساں سے مستعار لیا ہے۔ حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے مذکورہ مقولے کو اس نظریے سے دور کا بھی تعلق نہیں بلکہ وہ اقبال پر اعتراض بھی کرتے ہیں کہ انہوں نے یہ نظریہ پیش کرتے ہوئے برگساں کا حوالہ کیوں نہیں دیا۔ چناں چہ وہ لکھتے ہیں:

"یہ بات قابلِ افسوس ہے کہ اقبال "اسرارِ خودی" میں برگساں کا ذکر تک نہیں کرتے بلکہ برگساں کے تمام فلسفہ حیات کو حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے ایک مقولے سے منسوب کر دیتے ہیں۔ جہاں تک امام کے مقولے کا تعلق ہے اس میں کوئی فلسفہ پوشیدہ نہیں ہے۔(1) اقبال نے برگساں سے جو فلسفہ مستعار لے کر حضرت

1۔ اس ضمن میں حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے مقولے "الوقت سیف" کے بارے میں ڈاکٹر یوسف حسین خاں کے نظریے کا مطالعہ دلچسپی سے خالی نہ ہوگا۔ وہ اس مقولے پر بحث (بقیہ اگلے صفحہ پر)

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نام سے وابستہ کر دیا ہے۔ وہ اگر حضرت امام
صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے سامنے بیان کیا جاتا تو وہ شاید اسے سمجھ بھی نہ
سکتے۔"

ان چند سیدھے سادے بولوں میں زمانے یا تاریخ کی نہایت ہی بلیغ توجیہہ موجود ہے۔ پھر لفظوں کا ربط خاص طور پر اپنے اندر عجیب و غریب اعجاز رکھتا ہے۔ زمانہ انسان کے لیے جبری لزوم کی زنجیر نہیں عاید کرتا بلکہ عمل کے لیے بے شمار امکانوں کا دروازہ کھول دیتا ہے۔ تاریخ اعمال کے نتائج سے عبارت ہے جو انسانی ارادے سے ظہور میں آتے ہیں۔ جو نیک عمل کرتے ہیں وہ کامیاب رہتے ہیں اور جو نیک عمل نہیں کرتے وہ گھاٹے میں رہتے ہیں۔ اگر فوری طور پر نیک عمل کرنے والا گھاٹے میں نظر آئے تو صبر کے ساتھ انتظار کرو۔ زمانہ اس گھاٹے اور نامرادی کو کامیابی میں بدل دے گا پھر یہ نیکی صرف انفرادی نہیں ہوتی۔ پوری جماعت کو نیکی کی طرف بلانا ضروری ہے چاہے اس میں کتنی ہی دشواریاں کیوں نہ پیش آئیں۔ عمل کی دُنیا میں فرد سے زیادہ

(بقیہ گزشتہ) کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"معلوم ہوتا ہے امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کو زمانے کی حقیقت اور انسانی زندگی میں اس کی تاثیر اور اہمیت کا شدید احساس تھا۔ امام صاحب کا قول ہے کہ قرآن میں سے اگر سورۂ والعصر نازل کر دی جاتی تو بندوں کی ہدایت کے لیے کافی تھا۔ اس مختصر لیکن جامع قول میں زندگی کی بڑی بصیرتیں پوشیدہ ہیں۔ سورۂ والعصر کے لفظ یہ ہیں "زمانے کی قسم انسان گھاٹے میں ہے، سوائے اُن کے جو ایمان لائے اور انہوں نے نیک عمل کیے اور آپس میں حق کی پیروی اور صبر کی تاکید کرتے رہے۔"

(روح اقبال صفحہ 419، 1976 ایڈیشن)

جماعت کو اہمیت حاصل ہے۔ اگر کسی کو صبر اور عقیدت سے مقاصد کی لگن ہو جو حق ہیں تو زمانہ ضرور اس کا بول بالا کرے گا۔ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا اس سورۃ کی بابت جو قول ہے وہ ان کی زبردست دینی بصیرت پر دلالت کرتا ہے۔

آگے چل کر خلیفہ عبدالحکیم کہتے ہیں:

"اقبال نے برگساں کی دہریت اور الحاد اور اسلام کے تصور توحید میں ایک مماثلت پیدا کرنے کی کوشش کی ہے۔"

(Iqbal as a Thinker Page:190)

یہاں اپنے دعوے کی تائید میں مثنوی "اسرارِ خودی" کے مذکورہ اشعار پیش کرنے کے بعد خلیفہ عبدالحکیم بحث کے اختتام ان الفاظ پر کرتے ہیں:

"فکر اقبال کے ماخذ پیش کرنے سے میرا مقصد اقبال کی عظمت کو کم کر کے دکھانا نہیں ہے۔ شاعری کئی قسم کی ہوتی ہے اور شعرا بھی کئی طرح کے۔ بعض غزلیہ شعرا ہوتے ہیں اور بعض رزمیہ۔ بعض کا دائرہ کلام سماجیات تک محدود ہوتا ہے۔ شعرا کا ایک طبقہ جنسی محبت کا راگ الاپتا ہے اور دوسرا طبقہ عشق ربانی کا۔ بعض شعرا محبِ وطن شاعر کہلاتے ہیں اور بعض فطرت کے شاعر۔ بعض شعرا ماضی کے شاعر ہوتے ہیں۔ بعض حال کے اور بعض مستقبل کے۔ بعض شعرا اخلاقیات کے شاعر ہوتے ہیں اور بعض قومیت کے۔ بعض شعرا تصوف کے شاعر ہوتے ہیں اور بعض رندانہ بدمستیوں کے۔ اس سوال کا جواب کہ اقبال کو ان متعدد اقسام میں سے کہاں رکھا جائے خاصا مشکل ہے۔ اس کی شاعری اتنی ہمہ گیر اور اتنی متنوع قسم کی ہے کہ شاید ہی کوئی صنف سخن اقبال کی دسترس سے

دُور رہی ہو لیکن یہ بات پورے اعتماد کے ساتھ کہی جا سکتی ہے کہ اس کی شاعری میں اخلاقی اور فلسفیانہ پہلو بہت نمایاں ہیں۔ پیغمبرانہ عنصر جو ہر عظیم شاعری کا طرۂ امتیاز ہوتا ہے۔ اُس کی شاعری کے آخری دَور میں خاص طور سے نمایاں حیثیت سے اُبھرا۔"

اقبالؔ اور برگساں

میں سمجھتا ہوں اقبال کے حق میں اس طویل سفارشی اور مربیانہ بیان کا اُس بحث کے ساتھ کوئی تعلق نہیں جس بحث کا تتمہ خلیفہ صاحب نے اس بیان کو بنایا ہے۔ مناسب یہ تھا کہ خلیفہ عبدالحکیم اس بحث کو آگے بڑھاتے تا کہ اقبال اور برگساں کے نظریات زماں پر مزید روشنی پڑتی۔ خلیفہ صاحب کا اعتراض یہ ہے کہ

> Iqbal tried to identity Bergson's aetheism with the Islamic idea of the unity of God.

لیکن خلیفہ عبدالحکیم غالبًا اس حقیقت کو فراموش کر جاتے ہیں کہ برگساں استمرارِ زماں کو بامقصد نہیں بلکہ بے مقصد قرار دیتا ہے اور یہی وہ مقام ہے جہاں سے برگساں اور اقبال کی راہیں الگ الگ ہو جاتی ہیں۔ خلیفہ صاحب کے اس بیان سے انکار نہیں کہ

> "اقبال برگساں کا بڑا مداح تھا اور اس کے فلسفے سے اقبال نے فیض بھی حاصل کیا۔"

(ترجمان اسرار، جسٹس شیخ عبدالرحمٰن، صفحہ 43)

لیکن اُن کا یہ کہنا کہ اقبال کا نظریۂ زماں برگساں کے نظریۂ زماں کا چربہ ہے تحقیق کی کسوٹی پر پورا نہیں اُترتا۔ برگسان کے نظریۂ زماں پر اقبال نے (The Reconstruction of Religious Thought in Islam) میں کئی موقعوں پر مدلل بحث کی اور اس بحث کے دوران میں اقبال کا برگساں سے اختلاف بھی پوری طرح واضح ہو جاتا ہے خواہ وہ ''زماں کی حقیقت'' کا نظریہ ہو خواہ زمان میں زندگی بطور مسلسل حرکت کا نظریہ ہو اور خواہ ''استمرار زماں کا نظریہ''۔ مذکورہ کتاب میں برگساں کے آخرالذکر نظریے پر بحث کرتے ہوئے اقبال لکھتے ہیں:

> ''لیکن برگساں کہتا ہے کہ زندگی چوں کہ ہجوم کرتی ہوئی آگے بڑھ رہی ہے لہٰذا یہ ممکن نہیں کہ اس نے آزادانہ خلاقی کا جو رستہ اختیار کر رکھا (ہے) غایات کے نور سے منور ہو۔ خواہ قریب خواہ دُور سے۔ وہ گویا ایک من مانی، بے بصر، بے راہ اور نا قابل ادراک حرکت ہے جس کے سامنے کوئی مقصد ہے نہ غرض کہ اس سے کوئی خاص نتیجہ پیدا کرے لیکن یہیں پہنچ کر واردات شعور کے متعلق برگساں کا تجزیہ ناکافی ثابت ہوتا ہے وہ سمجھتا ہے۔ واردات شعور عبارت ہیں ماضی سے اور یہ صرف ماضی ہے جو حال کے ساتھ ساتھ آگے بڑھتا اور اس میں کارفرما رہتا ہے کہ وحدت شعور کا ایک پہلو وہ بھی ہے جس میں اس کی آنکھیں مستقبل پر لگی رہتی ہیں اس لیے کہ زندگی اعمال توجہ ہی کا ایک سلسلہ ہے اور توجہ کا جو بھی عمل ہوگا اس کی توجیہہ کسی نہ کسی غایت یا مقصد کے حوالے ہی سے کی جائے گی خواہ وہ شعوری ہو خواہ غیر شعوری۔ ہمارے نزدیک تو ادراک کا عمل بھی کسی نہ کسی شعوری مفاد یا مقصد کے

ماتحت سرزد ہوتا ہے۔"

(ترجمہ از سید نذیر نیازی)

اقبال کی اس بحث سے صرف استمرار زماں کے بارے میں برگساں اور اقبال کے مختلف نقطہ ہائے نظر پیش کرنا مقصود ہے۔ خلیفہ صاحب کے اس بیان کی تردید مقصود نہیں کہ "اقبال برگساں کا بڑا مداح تھا اور اس کے فلسفے سے اقبال نے فیض بھی حاصل کیا۔" اس کی تائید میں تو The Revelation and Religious Experiences میں اقبال کا یہ کہنا ہی برگساں کو بہت بڑا خراج تحسین ہے کہ

> Among the representatives of contemporary thought Bergson is the only thinker who has made a keen study of the phenumenon duration in time.

لیکن برگساں کے متعلق اقبال کی اس رائے سے خلیفہ صاحب جس نتیجے پر پہنچے ہیں۔ وہ محل نظر ہے اور فلسفۂ زمان کے بارے میں اقبال کے افکار اس کی تائید نہیں کرتے۔

برگساں کے نظریۂ استمرار زماں سے متعلق اقبال کی مندرجہ بالا تحریر نقل کرنے کے بعد مناسب معلوم ہوتا ہے کہ "برگساں کے الحاد اور اسلام کے نظریۂ توحید کو مماثل بنا کر اقبال کی کوشش" کے متعلق خلیفہ عبدالحکیم کا اعتراض پورے سیاق و سباق کے ساتھ بیان کیا جائے خلیفہ صاحب کا اعتراض مکمل صورت میں یوں ہے:

> Time is spaceless creative force in which change and evolution are inherent: There is no other reality beyond Time. Basing his view on the Prophets saying do not

revite-Iqbal tried to identify Bergson's aetheism with the Islamic idea of the Unity of God.

اگر چہ خلیفہ صاحب کے مذکورہ مقالے پر تاریخ تحریر درج نہیں اور نہ ہی اس کتاب پر جس میں یہ مقالہ شامل ہے، سن اشاعت درج ہے لیکن چوں کہ اس مقالے میں ضربِ کلیم تک کے حوالے موجود ہیں اس لیے یہ طے شدہ امر ہے کہ اس مقالے کے معرض تحریر میں آنے سے کہیں قبل The Reconstruction of Religious Thought in Islam شائع ہو چکی تھی جس میں اقبال وقت کے ایک تخلیقی قوت ہونے کے متعلق اپنے اور برگساں کے خیالات کا ٹکراؤ ان الفاظ میں پیش کر چکے تھے:

> "حاصل کلام یہ کہ برگساں کے نزدیک حقیقت مطلقہ ایک آزاد، ناقابلِ تعین، تخلیقی اور حیاتی محرک ہے اور اپنی کُنہہ میں سرتا سر مشیت جس کو فکر قید مکانی میں لے آتا اور پھر اس کا مشاہدہ اشیا کی ایک کثرت کی شکل میں کرتا ہے۔ یہاں یہ تو ممکن نہیں کہ برگساں کے اس نظریے کی پوری پوری تنقید کی جائے لیکن اتنا ضرور کہنا پڑتا ہے کہ اس کی حیاتیت کی انتہا فکر اور مشیت کی ایک ایسی شہریت میں ہوتی ہے جس میں کوئی مفاہمت ممکن نہیں اور جس کی ہمارے نزدیک وجہ ہے فکر کے متعلق اس کا جزئی نظریہ کیوں کہ فکر کا منصب برگساں کی رائے میں صرف یہ ہے کہ ہر شے کو قید مکانی میں لے آئے۔"

(ترجمہ از سید نذیر نیازی)

''بایں ہمہ برگساں نے حقیقت مطلقہ کی غایت سے انکار کیا ہے
اس لیے کہ غایت کے اثبات سے زماں کی نفی لازم آتی ہے۔ وہ
کہتا ہے مستقبل کے دروازے کو حقیقت مطلقہ کے لیے کھلا رہنا
چاہیے ورنہ اس کی آزادی قائم رہے گی نہ خلاقی۔''

(ترجمہ از سید نذیر نیازی)

لیکن اس کے باوجود اقبال برگساں کے بعض نظریات سے متفق بھی ہیں مثلاً اقبال بھی برگساں ہی کی طرح زماں کو ماہیت وجود اور عین خود سمجھتے ہیں لیکن یہ وہ زماں نہیں جس کی پیمائش دن اور رات یا صبح و شام کے پیمانے سے کی جا سکے، بلکہ اس سے مراد زمانِ خالص ہے۔ اس ضمن میں اقبال کے یہ الفاظ توجہ طلب ہیں:

''میری اپنی رائے تو یہی ہے کہ زمانہ حقیقت مطلقہ کا ایک جزو لاینفک ہے لیکن زمان حقیقی زمان تسلسل نہیں جس میں ماضی اور حال اور مستقبل کا امتیاز ناگزیر ہے۔ ہم اس کو زمانِ خالص یعنی تفسیر بے تواتر ٹھہرائیں گے...... پھر زمان تسلسل بھی تو دراصل زمانِ خالص ہے جسے فکر پارہ پارہ کر دیتا ہے۔ اگرچہ یہ بھی ایک حیلہ ہے جس کے ذریعے سے ہم اس قابل ہوتے ہیں کہ حقیقت مطلقہ کی تخلیقی فعالیت کا احساس جس کا سلسلہ پیہم جاری ہے مقداری طور پر کر سکیں۔ قرآن پاک کے اس ارشاد ''اختلاف اللیل والنہار'' (دن اور رات کا اختلاف اسی کی بہ دولت ہے) میں بھی میرے نزدیک یہی حقیقت پیش نظر ہے۔''

''برگساں، اقبال اور رومی تینوں کے تینوں حقیقت کو حرکی اور تخلیقی شمار کرتے تھے۔ فرق یہ تھا کہ رومی اور اقبال کے نزدیک یہ

حقیقت روحانی تھی لیکن برگساں مغرب کی روایات کے ہاتھوں مجبور ہو کر اس قسم کا جرأت مندانہ قدم اُٹھاتے ہوئے جھجکتا تھا۔ زمان کے بارے میں اقبال کا تصور بہ تمام وکمال برگساں ہی سے ماخوذ ہے اور اختیار کے مسئلے پر یہ تینوں کے تینوں ہم نوا ہیں۔ استدلال اور وجدان کے تقابل کا مسئلہ تمام مسلمان مفکرین کے ہاں ملتا ہے اور اس سلسلے میں رومی کا نقطۂ نظر کم فلسفیانہ تو ضرور ہے لیکن جاذب توجہ زیادہ ہے۔ رومی اور برگساں وجدان کی حمایت کے جوش میں عقل اور فکر پر نفرت کی نگاہیں ڈالتے ہیں لیکن اقبال کے نزدیک حقیقت اولیٰ ایک عنصری وحدت ہے جس میں عقل اور وجدان دونوں کی اہمیت برابر ہے۔

ادنیٰ کی سطح پر ان دونوں میں اختلاف بلکہ مخاصمت تک رونما ہو سکتی ہے لیکن اعلیٰ سطح پر دونوں چاہتے ہیں۔ عشق صادق اور عقل سلیم مترادفات کی صورت اختیار کر لیتے ہیں۔ رومی اور اقبال برگساں کا ساتھ اس وقت چھوڑ دیتے ہیں۔ جب وہ یہ کہتا ہے کہ حقیقت جو اس کے نزدیک جوش حیات ہے کسی منزل خاص کی جانب گامزن نہیں۔ ایک ایسی حرکت میں جس کی کوئی منزل نہ ہو اور ایسی ترقی جس کا مقصد ہی کوئی نہ ہو، کوئی انتہا ہی نہ ہو جس کی جانب یہ حرکت رواں دواں ہو یہ صحیح معنوں میں حرکت نہ ہو گی بلکہ یونانیوں کی حرکت دوری کے مماثل ہو گی جو نہ صرف زمانے کو غیر حقیقی بنا چھوڑے گی بلکہ اس سے حقیقت کا میکانکی، غیر تخلیقی اور اندھی ضرورت کے دستِ نگر ہونا لازم آئے گا۔ مختصراً اس سے

برگساں کے نقطۂ نظر کے برعکس بات پیدا ہو گی اس لیے اقبال اس
میں اضافہ کرتے ہیں اور اس بات کی حمایت کرتے ہیں کہ عمل ارتقا
ایک منزل خاص کی جانب گامزن ہے اور وہ منزل ایسی مثالی نسل
کو جنم دیتی ہے جو ایسے افرد پر مشتمل ہو کر اپنی مثال آپ ہوں اور
مرد کامل کے والدین بننے کی صلاحیت رکھتے ہوں۔"

(فلسفۂ اقبال، (بزم اقبال لاہور)

آئن سٹائن سے اختلاف

جہاں تک زمان کو حقیقی قرار دینے کا تعلق ہے اقبال اپنی بحث میں آئن سٹائن سے بھی الجھتے ہیں اور آئن سٹائن کے نظریۂ اضافیت پر یہ کہہ کر معترض ہوتے ہیں کہ آئن سٹائن کا نظریۂ اضافیت زماں کو غیر حقیقی قرار دیتا ہے۔ اس بحث میں وہ آئن سٹائن پر یہ اعتراض کرتے ہیں کہ اس کے نظریۂ اضافیت کی رو سے ہمیں زمان کو مکان کا چوتھا بعد تسلیم کرنا پڑتا ہے۔ جس کے بعد زمان یا وقت کو ایک آزاد، تخلیقی حرکت تسلیم کرنا دشوار ہو جاتا ہے۔ (1) اور اقبال کے اپنے نظریۂ زماں کی بنیاد ہی یہی ہے کہ وقت ایک آزاد تخلیقی حرکت کا نام ہے اور حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے مقالے "الوقت سیف" کی جو تفسیر اقبال نے پیش کی ہے۔ اس کا مرکزی خیال یہی ہے اس لیے خلیفہ عبدالحکیم کے

1۔ آئن سٹائن پر اقبال کے اس اعتراض کو سمجھنا دشوار نہیں۔ دشواری اس وقت پیدا ہوتی ہے جب "جاوید نامہ" میں اقبال زروان کو روحِ زمان و مکاں کی صورت میں پیش کر کے خود ایک طرح آئن سٹائن کے نظریہ مکاں۔ زماں (Space-Time) پر مہر تصدیق ثبت کرتے ہیں۔ (اس سلسلے میں ڈاکٹر تاراچندن رستوگی کا مقالہ "اقبال اور آئن سٹائن" خاصی حد تک مسئلے کی گرہ کشائی کرتا ہے)۔

اس اعتراض کو بھی بآسانی تسلیم نہیں کیا جا سکتا کہ اقبال نے زمان کے بارے میں جو نظریہ پیش کیا ہے حضرت امام شافعی ؒ کے مقولے سے اس کا دُور کا تعلق بھی نہیں ہے۔

لاتسبو الدھر

حضرت امام شافعی ؒ کے مقولے "الوقت سیف" کا ذکر کرتے ہوئے اقبال نے اپنے نظریۂ زمان و مکاں کی وضاحت کے سلسلے میں رسول اللہ ﷺ کی حدیث مبارکہ لاتسبو الدھر فان الدھر ہواللہ(۱) کا حوالہ بھی دیا ہے۔ مفہوم اس حدیث کا بعض علمائے اسلام کے اور خود اقبال کے نزدیک یہ ہے کہ

"زمانے کو بُرا نہ کہو کیوں کہ زمانہ ہی خُدا ہے۔"

اقبال کے اپنے الفاظ میں حدیث مذکورہ کا ترجمہ یہ ہے کہ

Do not vilify time for time is God.

۱۔ میری چوں کہ اس حدیث کے الفاظ تک براہ راست رسائی نہیں ہے اس لیے یہ عرض کر دوں کہ یوسف سلیم چشتی نے اس حدیث کو یوں نقل کیا ہے:

لاتسبو الدھر فان اللّٰہ ھو الدھر.

ڈاکٹر یوسف حسین خاں کے ہاں اس کے الفاظ وہی ہیں جو متن میں درج ہیں یعنی لاتسبو االدھر فان الدھر ھو اللّٰہ. دونوں صورتوں میں حدیث نبوی ﷺ کے معانی ایک ہی ہیں لیکن حدیث نبوی ﷺ کا طالب علم یقیناً یہ جاننے کا آرزومند ہو گا کہ حدیث کے اصل الفاظ کیا ہیں اور یہ اپنی مستند صورت میں حدیثوں کے کون سے مجموعے میں درج ہے کیوں کہ اس چھوٹے سے فرق پر حدیث کے قوی یا ضعیف ہونے کا دارومدار ہے۔

یہ دراصل لفظی ترجمہ ہے۔ اقبال نے اس حدیث اور اس کے مفہوم کا تتبع کرتے ہوئے نظریۂ زمان و مکاں کی وضاحت میں دہر کو زمانہ ہی کے معنی میں استعمال کیا ہے۔ کلام پاک میں لفظ دہر دو جگہ آتا ہے اور دونوں جگہ یہ لفظ زمانے کے معنی میں استعمال ہوا ہے۔

لیکن فلسفے میں دہر اور زمان کا مفہوم الگ الگ ہے۔ دہر فلسفے میں مقدار وجود کو اور زمان مقدار حرکت کو کہتے ہیں مگر غالباً اقبال نے یہ فرق ملحوظ نہیں رکھا اور قرآن کے تتبع میں دہر کو زمان ہی کے معنی میں استعمال کیا ہے۔ ایک مذہبی اصطلاح کو فلسفیانہ اصطلاح کے طور پر استعمال کرنے سے جو نتائج برآمد ہو سکتے تھے وہ انجام کار اقبال کے نظریہ زماں پر اعتراض کی صورت میں ظاہر ہوئے۔

یہ اقبال کے نظریۂ زماں کا وہ دور ہے جس کی ابتدا صحیح معنوں میں 1914ء سے ہوئی۔ اس دور میں اقبال کے فکر وفلسفہ کی رو سے ایک زماں تو وہ ہے جو ہم صبح و شام، دن اور رات یا دو پہر اور سہ پہر کے الفاظ سے بیان کرتے ہیں اور گھڑی کی ملتی ہوئی سوئیوں سے اس کی پیمائش کرتے ہیں۔ یہ خارجی زمان ہے اور اسے زمانِ مسلسل یا تسلسل زماں یا Serial Time کہتے ہیں۔ یہ زمان محض اعتباری ہے نہ کہ حقیقی۔ حقیقی زمان یعنی Real Time یا جسے زمان خالص یا Pure Duration بھی کہتے ہیں ہمارے ضمیر میں پنہاں ہے۔ اس کا خارجی وجود نہیں ہے اور یہ ماضی اور مستقبل دونوں سے بے نیاز ہے۔ اس میں صرف حال ہی حال ہے۔

اکبرالہ آبادی نے اس نکتے کو ایک ایسے دل کش شعر میں بیان کیا ہے کہ غزل کے انداز میں اس موضوع پر اس سے بہتر شعر تصور میں نہیں آ سکتا:

کیا بات ترے جمال میں ہے
ہر وقت زمانہ حال میں ہے

تسلسل زماں اور زمان حقیقی کا فرق اقبال کے اپنے الفاظ میں پہلے بیان کیا جا چکا ہے۔ یہ وضاحت مذکورہ الفاظ میں اقبال نے اپنے دوسرے لیکچر The Revelation and Religious Experiences میں ڈاکٹر میکٹگرٹ کے نظریۂ زماں پر بحث کرتے ہوئے قاری کے سامنے رکھی ہے۔ ڈاکٹر میکٹگرٹ کے نزدیک زماں غیر حقیقی ہے کیوں کہ یہ واقعہ یا ماضی ہے یا حال ہے یا مستقبل۔ اقبال اس نظریے کی تردید کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ میکٹگرٹ اس غلط نتیجے پر اس لیے پہنچا ہے کہ اس نے وقت کی مسلسل حیثیت ہی کو قطعی قرار دے دیا ہے۔

اس بحث کے دوران میں اقبال نے ایک بڑی اہم بات کہی ہے اور اقبال کے نظریۂ زماں پر بات چیت کرتے وقت اسے نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ آپ لکھتے ہیں:

> ''وقت کے راز کی تہہ تک پہنچنا آسان نہیں۔ آگسٹائن کے پر معنی الفاظ آج بھی اسی طرح صحیح ہیں جیسے یہ اس وقت صحیح تھے جب یہ کہے گئے تھے۔ اگر کوئی مجھ سے وقت کے بارے میں نہ پوچھے تو میں وقت کی رمز کو جانتا ہوں اور اگر مجھے وقت کے متعلق کچھ کہنا پڑے تو میں کچھ بھی نہیں جانتا۔''

امام رازی جن کے نظریۂ زماں کی ماہیت جاننے کے لیے اقبال نے دو ایک بار علامہ سیّد سلیمان ندوی مرحوم کو خط لکھے خود اس مسئلے پر بحث کے دوران میں کہتے ہیں کہ

> ''ابھی تک مجھ پر زماں کی ماہیت آشکار نہیں ہو سکی۔''

(یوسف سلیم چشتی)

پروفیسر جوڈ نے بھی زمان و مکان کے مسئلے کا شمار فلسفے کے مشکل ترین مسائل میں کیا ہے اور کہا ہے:

''دو ہزار سال کی مسلسل قیاس آرائیوں کے باوجود آج تک زمانے کی ماہیت پر اتفاق آرا نہیں ہو سکا ہے۔''

(یوسف سلیم چشتی)

یہاں تک تو بات معترضین کی طرف سے ہدف تنقید نہیں بنتی لیکن اس کا جو پہلو تنقید کی زد میں آتا ہے وہ یہ ہے کہ اقبال مذکورہ حدیث کی تفسیر میں زماں کو اللہ کا مترادف قرار دیتے ہیں۔ اقبال کی اس تفسیر پر بحث کرتے ہوئے مولانا شبیر احمد خاں غوری کہتے ہیں کہ باری تعالیٰ اور دہر کی عینیت کا قول الحاد سے کم نہیں۔ اسے حدیث نبوی ﷺ ''ولاتسبو الدھر'' سے ثابت کرنے کی کوشش بھی غیر صحیح ہے اور زبان عرب کے قواعد نیز اس ارشاد نبوی ﷺ کے پس منظر سے قلت علم کا نتیجہ ہے۔

اس سلسلے میں یوسف سلیم چشتی کہتے ہیں کہ اس حدیث میں وجود سے مراد ہے وجود واقعی یا وجود حقیقی اور وجود حقیقی یا وجود واقعی صرف خدا ہی کا ہے، اس لیے عرفا نے کہا ہے کہ زمانہ استمرار شئون باری کا نام ہے اور چوں کہ شئون باری تعالیٰ ازلی اور ابدی (جاوید) ہیں اس لیے زمان (وقت حقیقی) بھی جاوید ہے۔

اقبال نے خود بھی لفظ دہر کی ماہیت پر بحث کی ہے لیکن اس بحث میں وہ اسے زمان ہی کا مترادف قرار دیتے ہوئے اس کے ساتھ وہ صفات وابستہ کرتے ہیں جو ذات باری تعالیٰ کے لیے مخصوص ہیں۔ فرماتے ہیں:

''مسئلہ زماں ہمیشہ مسلمان مفکرین اور صوفیوں کی توجہ کا مرکز رہا ہے۔ ایک تو اس کا سبب یہ ہو سکتا ہے کہ قرآن کے مطابق دن اور رات کا سلسلہ اللہ کی عظیم ترین نشانیوں میں سے ایک نشانی ہے اور دوسرا یہ کہ رسول اللہ ﷺ نے ذات باری تعالیٰ اور دہر (زمان) کو اپنی ایک مشہور حدیث میں جس کا ذکر پہلے آ چکا ہے، مترادف

قرار دیا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ بعض عظیم مسلمان صوفی لفظ دہر کی صوفیانہ Properties میں یقین رکھتے تھے۔ محی الدین ابن عربی کے نزدیک دہر اللہ تعالیٰ کے اسمائے حسنہ میں ایک اسم ہے اور امام رازی اپنی تفسیر قرآن میں لکھتے ہیں کہ بعض مسلمان صوفیہ نے مجھے لفظ دہر کا ورد کرنا سکھایا تھا۔''

یہاں اس امر کی وضاحت ضروری معلوم ہوتی ہے کہ اگرچہ شیخ محی الدین ابن عربی کے نزدیک دہر اللہ کے اسمائے حسنہ میں سے ایک اہم اسم ہے لیکن بقول یوسف سلیم چشتی:

''محدثین نے دہر سے خدا کی صفت ارادی مراد لی ہے یعنی وہ حق تعالیٰ کی حرکتِ ارادی کو دہر سے تعبیر کرتے ہیں۔ اس سے مراد یہ ہے کہ دہر یا زمانہ دراصل استمرار شئون باری کا دوسرا نام ہے۔''

اس کے ساتھ ہی مولانا شبیر احمد خاں غوری اقبال کے ان بیانات پر بھی معترض ہیں کہ ''مسئلہ زمان ہمیشہ مسلمان مفکرین اور صوفیہ کی توجہ کا مرکز رہا ہے۔'' اور مسئلہ زمان و مکان ملت اسلامیہ کے لیے زندگی اور موت کا سوال ہے۔'' اپنے اعتراضات کی اضافت میں مولانا لکھتے ہیں:

''خدا معلوم علامہ کے ذہن میں ''زندگی و موت'' کے سوال کا کیا مفہوم تھا؟

1۔ یہ مسئلہ کبھی اسلامی تعلیم کا اصل الاصول نہیں رہا۔
2۔ کسی دور میں بھی اس مسئلے کے باعث دار و گیر نہیں ہوئی۔
3۔ نہ کبھی یہ مسئلہ اسلام اور کفر کے مابین فارق رہا۔

اگر یہ سب باتیں درست ہیں تو زندگی اور موت کا سوال کیوں کر

ہوگا۔"

"سچی بات یہ ہے کہ مسئلہ زمان و مکان ان میں سے کسی مفہوم کے تحت نہیں آتا کیوں کہ

1۔ قرآن و حدیث کی رو سے، اسلام کا اصل الاصول متعین ہے جو "توحید الوہیت" یا "عبودیت الہٰی" ہے۔

2۔ اسلام کی چودہ سو سالہ تاریخ میں قائلین زماں کو یا مفکرین زماں کو اس اقرار یا انکار کی وجہ سے کبھی کوئی سزا نہیں ملی۔

3۔ اسلام اور کفر کے مابین بقول امام غزالی صرف تین مسئلے فارق ہیں:

ا۔ عالم کے قدیم و حدیث کا عقیدہ۔

۲۔ جزئیات مادیہ کے ساتھ باری تعالیٰ کے علم کا اقرار یا انکار

۳۔ اور جزا اجساد کا عقیدہ یا اس کا انکار۔"

مولانا کے اعتراض کو آسانی سے رد نہیں کیا جا سکتا اور یہ صحیح ہے کہ اقبال ایک زمانے تک مذکورہ حدیث نبوی ﷺ کو بنیاد بنا کر زمان اور ذات باری تعالیٰ کو ایک ہی مفہوم میں بیان کرتے رہے لیکن جیسا کہ میں پہلے اس خیال کا اظہار کر چکا ہوں یہ اقبال کے نظریۂ زمان کا اولین قابلِ ذکر دور ہے جو آخر تک اپنی ابتدائی صورت میں برقرار نہیں رہا۔ اقبال کا تصور زماں یا دوسرے لفظوں میں اقبال کا تصور باری تعالیٰ (کیوں کر اقبال نے ایک دور میں زماں، دہر کو اللہ کو قرار دیا ہے) کئی مدارج میں سے گزرا ہے۔ میاں محمد شریف نے اس سلسلے میں اقبال کے تصور باری تعالیٰ کے تین ادوار قائم کیے ہیں۔ پہلا دور 1901ء سے 1908ء تک دوسرا 1908ء سے 1920ء تک اور تیسرا 1927ء سے تاریخ وفات تک لیکن نہ جانے پروفیسر محمد شریف 1920ء سے 1927ء تک کی مدت کو کیسے نظر انداز کر گئے ہیں۔ بہرطور پروفیسر

شریف کا قائم کیا ہوا پہلا دور جس میں اقبال خدا کو حُسن ازل سے تعبیر کرتے ہیں۔ اس وقت خارج از بحث ہے کیوں کہ اس دور میں اقبال نظریۂ زماں سے کوئی اعتنا نہیں برتتے۔ جہاں تک نظریہ زمان کا تعلق ہے۔

اقبال کا اس ضمن میں پہلا دور سنہ 1910ء بلکہ دراصل 1914ء سے شروع ہو کر 1930ء تک پہنچتا ہے۔ اس دور میں وہ ذات باری تعالیٰ اور زماں کو مترادف تصور کرتے ہیں۔ لیکن اس دور میں بھی ان کا احساس کبھی کبھی اس تصور سے بغاوت کرتا ہے۔

پیام مشرق 1922ء کی تصنیف ہے اور کہیں کہیں اس کی رباعیات اور اشعار اس بغاوت کی غمازی کرتے ہیں:

جہاں ما کہ پایا نے ندارد   چو ماہی دریم ایام غرق است
یکے بر دل نظر وا کن کہ بینی   ہم ایام دریک جام غرق است

....

زمین را راز دان آسمان گیر   مکان را شرح رمز لا مکان گیر
برد ہر راہ سوے منزل دوست   نشان راہ از ریگ روان گیر

در جہاں دل ما دور قمر پیدا نیست
انقلابے است ولے شام و سحر پیدا نیست

ہستی و نیستی از دیدن و نادیدن من
چہ زمان وچہ مکاں شوخی افکار من است

(زبورِ عجم 1927ء)

یہاں ''پیام مشرق'' کی نظم ''نوائے وقت'' کا ذکر بھی نامناسب نہ ہوگا:

خورشید بہ دامانم انجم بہ گریبانم
در من نگری ہیچم در خود نگری جانم
در شہر و بیابانم در کاخ و شبستانم
من در دم در مانم من عیش فراوانم
من تیغ جہاں سوزم من چشمۂ حیوانم

چنگیزی و تیموری مشتے ز غبارِ من
ہنگامۂ افرنگی یک جستہ شرارِ من
انسان و جہانِ او از نقش و نگارِ من
خونِ جگر مرداں سامانِ بہارِ من
من آتشِ سوزانم من روضۂ رضوانم

آسودہ و سیارم این طرفہ تماشا بیں
در بادہ امروزم کیفیت فردا بین
پنہاں بہ ضمیر من صد عالم رعنا بین
صد کوکب غلطاں بین، صد گنبد خضرا بین
من کسوتِ انسانم، پیراہن یزدانم

تقدیرِ فسوں من، تدبیر فسونِ تو
تو عاشق لیلائے من دشت جنونِ تو
چوں روح رواں پاکم از چند و چگون تو
تو رازِ درون مَن، من راز درونِ تو
از جانِ تو پیدانم در جان تو پنہانم

من رہرو و تو منزل من مزرع و تو حاصل
تو ساز صد آہنگے تو گرمی ایں محفل
آوارہ آب و گل دریاب مقام دل
گنجیدہ بہ جامے بیں ایں قلزم بے ساحل
از موج بلند تو سر بر زدہ طوفانم

اس نظم کے بارے میں مولانا شبیر احمد غوری لکھتے ہیں کہ

> ''اس نظم میں اقبال نے زمانے کو ایک قاہر دیو کی شکل میں پیش کیا ہے جو ان تمام صفات سے متصف ہے جو عامۂ اہل اسلام صرف خدائے قاہر و فعال لما یرید کی ذات میں ثابت کرتے ہیں۔ اُنہوں نے اِسے ایک باجبروت دیوتا بنا ڈالا۔ یہی نہیں بلکہ جمہور متکلمین و حکما کے خلاف ذات باری کو زمانی بھی قرار دے دیا (من کسوتِ انسانم پیراہن یزدانم) یہاں اقبال نے الیگزینڈر کی تقلید میں صراحتاً زمانہ کو خدائے برتر (حقیقت مطلقہ) قرار دیا............''

لیکن مولانا شبیر احمد اس نظم کے مطالعہ میں ایک بات کو نظر انداز کر گئے ہیں کہ اس نظم میں تصویر کا صرف یہی پہلو ہی نہیں ہے جو مولانا نے پیش کیا ہے بلکہ اور بھی کئی پہلو ہیں۔ جب وقت انسان سے کہتا ہے میں رہرو ہوں تو منزل ہے، میں کھیتی ہوں تو حاصل ہے تو اس سے یہ مفہوم قطعاً نہیں لیا جا سکتا ہے کہ اقبال زماں کو ایک باجبروت دیوتا کے طور پر پیش کر رہے ہیں۔ ''از جان تو پیدانم در جانِ تو پنہانم'' سے بھی یہ مفہوم پیدا نہیں ہوتا کہ زماں اپنے آپ کو ذاتِ باری تعالیٰ اقرار دے رہا ہے بلکہ ''آوارۂ آب وگل دریاب مقامِ دل'' اور ''گنجیدہ بہ جامے بین ایں قلزم بے ساحل'' کہہ کر تو وقت نے انسان کے مقابلے اپنی فروتر حیثیت تسلیم کر لی ہے۔

درحقیقت یہ اقبال کی اُس ذہنی کشمکش کا دور ہے جس میں وہ زماں کو ذات باری تعالیٰ کا مترادف بھی قرار دے رہے ہیں اسے حقیقت مطلقہ بھی کہہ رہے ہیں اور جب بادۂ توحید سے سرشار ہوتے ہیں تو زمان و مکاں کا بطلان بھی کرتے ہیں۔ یہ نظم اس ذہنی کشمکش کی عکاسی کر رہی ہے۔

تڑپ رہا ہے فلاطوں میان غیب و حضور
ازل سے اہلِ خرد کا مقام ہے اعراف

ڈاکٹر یوسف حسین خاں نے اقبال کے نظریۂ زماں پر بحث کے دوران میں اس نظم کا خاص طور پر ذکر کیا ہے اور اس کے قریباً ہر مصرعے کا بہت عمدہ ترجمہ پیش کیا ہے لیکن اس مسئلے کو نہیں چھیڑا کہ زمان انسان سے ایک ہی سانس میں جو:

من کسوت انسانم پیراہنِ یزدانم

بھی کہہ رہا ہے اور یہ بھی کہہ رہا ہے کہ

من رہرو و تو منزل من مزرع و تو حاصل

یا

از جان تو پیدایم در جان تو پنہانم

تو اس کی کیا توجیہہ ممکن ہے؟

میاں محمد شریف لکھتے ہیں:

''1910ء اور 1915ء کے درمیاں برگساں کی تصانیف کا انگریزی میں ترجمہ ہوا اور اس کا مطالعہ بھی اقبال کے لیے جو فرانسیسی زبان سے واقف نہ تھے بہت آسان ہوگیا۔

اب اقبال کو معلوم ہوا کہ رومی کے ساتھ وارڈ (Ward) کے قریبی تعلق کے علاوہ ایک تو خود اُن کے اور دوسری طرف نیٹشے برگساں اور رومی کے مابین گہرا رشتہ ہے۔ نیٹشے کی طرح رومی ارتقائے تصورات و امکانات، خودی کی بقا اور میلان اقتدار will to power تعمیر جدید کے لیے تحریک کہن کے قائل ہیں اور

برگسان کی طرح حرکت کو روح حقیقت اور وجدان کو علم کا ماخذ تسلیم کرتے ہیں۔ یہ حیات بخش کیفیت میکڈوگالڈ کے ''سماجی نفسیات'' Social Psycology اور مبادی نفسیات سے متاثر ہونے کے جو علی الترتیب 1908ء اور 1910ء میں شائع ہوئی ہیں۔ اقبال کے قوائے عقلیہ کے لیے تقویت کا باعث ہوئی۔ حیات کو برگساں ''کے آرزو اور امنگ'' کے نظریے سے وابستہ کیا گیا ہے۔ دور ثانی میں یہ تمام امور فلسفہ اقبال کے بنیادی تصورات بن چکے تھے۔

اس طرح قدیم مشرقی فیلسوف کے رشد وہدایت کے بنیادی تصورات کے فیض اور یورپ کے متعدد جدید مفکرین سے متاثر ہو کر اقبال نے اپنے ایک جداگانہ فلسفے کی بنیاد ڈالنی شروع کی جس کو دورِ ثانی کے افکار کی ممتاز ترین خصوصیات کی بین پر فلسفہ خودی سے تعبیر کیا جا سکتا ہے۔ ارادے کی ابدیت اور تاثیر کے متعلق روشنی میں سمجھنے کی ضرورت ہے۔ یہ ایک ایسی ذہنی تغیر ہے جو ان سے افلاطونیت اور کثرۃ الوجود کے مکاتیب تصوف سے بہت دُور لا کر کھڑا کرتا ہے۔

اقبال اپنے جدید فلسفے کو بانگ درا کی آخری نظموں، اسرارِ خودی اور رموزِ بے خودی کی مثنویوں میں اصول کے طور پر پیش کرتے ہیں۔ ان کے فکر وخیال کو خودی کے اسی تصور سے رہنمائی حاصل ہونے لگی جس کو خواہشات تجسس، توقعات، مساعی، عزائم، قوت اور عمل کا قوی مرکز خیال کیا جاتا ہے۔ زمانی احاطہ میں خودی کا

وجود پایا نہیں جاتا بلکہ زماں خودی کے لیے قوت محرکہ یا قوت عمل ہے جو شمشیر براں کی طرح مشکلات، رکاوٹوں اور مزاحمتوں میں سے ہو کر اپنا راستہ پیدا کرتی ہے۔ وقت عمل کی طرح حیات اور زندگی ہے اور خودی ہے اس لیے وقت، زندگی اور خودی کو شمشیر کے ساتھ مماثلت دی گئی ہے۔

یہ نام نہاد خارجی دُنیا اپنی مادی دولت کے ساتھ جس میں زماں و مکاں کا سلسلہ بھی شامل ہے اور جذبات کا فرض عالم تصورات و امکانات دونوں خودی کے نتائج تخلیق ہیں لہٰذا فطرت کے یہ سارے محاسن ''ارادہ'' کی آفرینش ہیں۔''

(فکر اقبال مرتبہ پروفیسر غلام دستگیر رشید، صفحہ: 262۔264)

اقبال کی ذہنی کشمکش کا یہ دور 33۔1932ء تک بڑی شدت کے ساتھ ہمارے سامنے آتا ہے۔ اقبال کے نظریۂ زماں کی بحث میں یہ بات اتنی اہم نہیں کہ اقبال نے زماں کو حقیقت مطلقہ کہا ہے یا زمان و مکان کا بطلان کہا ہے بلکہ اہم بات یہ ہے کہ اقبال کا فکر مسلسل حقیقت کی جستجو میں گرم سفر رہا۔

''اسرار خودی'' ایسی عظیم تصنیف کی تخلیق کے باوجود اُنہیں وہ ذہنی آسودگی میسر نہ ہوئی، جو منزل مقصود پر پہنچ کر کسی انسان کو حاصل ہو سکتی ہے۔

دوستاں خرم کہ بر منزل رسید آوارۂ
من پریشاں جادہ ہائے علم و دانش کردہ طے

(اقبال)

ہم نے مولانا گرامی کی تقلید میں غلطی سے اقبال کو پیغمبر سمجھ لیا اور یہ فرض کر لیا کہ ہر موضوع پر اقبال نے ہمیں ایک پیغام دیا ہے اور ہم اُس دلِ بیتاب کو نہ دیکھ سکے

جو حق و صداقت کی تلاش میں سیماب کی طرح رواں دواں ہے۔ اس کے علاوہ ہم نے اقبال کے کلام کو اس طرح پڑھا جس طرح سے کسی غزل گو شاعر کے کلام کو پڑھا جاتا ہے اور اس کے ہر شعر، نظم کے ہر مصرعے اور نثر کے ہر فقرے کو الگ الگ اکائی سمجھ کے اس پر بحث و تمحیص کے دروازے کھول دیے۔ ہم نے اقبال کی شخصیت اور شاعری کی مکمل تصویر کی اکائی کو دیکھنے کی کوشش نہ کی۔ اس میں ہماری زیادہ خطا بھی نہیں ہے، اس لیے کہ اقبال ایسا شاعر اردو اور فارسی شاعری کی ساری تاریخ میں پہلی بار ہمارے سامنے آیا۔ ظاہر ہے کہ ہمارے لیے ایک ایسے نو وارد کو پہچاننا آسان کام بھی نہ تھا۔ ہم نے اسے "مرا یاراں غزلخوانے شمردند" کے زمرے میں رکھا اور اس کے ان اشعار کو جو اُس کی شخصیت اور افکار کی گتھی سلجھانے میں کلیدی حیثیت رکھتے تھے، نظر انداز کر دیا۔

اسی کشمکش میں گزریں مری زندگی کی راتیں
کبھی سوز و ساز رومی کبھی پیچ و تاب رازی

متاع من دلِ درد آشنائے
نصیب من فغانِ نارسائے

اگر ہم اقبال کے کلام میں اپنے مسائل کا حل ڈھونڈنے کے عوض اُن مسائل کو سمجھنے کی کوشش کرتے جو اقبال کے دل و دماغ کے سامنے تھے تو کلامِ اقبال سے کہیں زیادہ لذت اندوز اور فیض یاب ہو سکتے تھے۔ اقبال کی نظم و نثر سراپا سوال، سراپا استفہام اور سراپا استفسار ہے۔ اقبال منزل نہیں جادۂ منزل کا شاعر ہے اور ایک فن کار کے طور پر یہ اُس کی عظمت کی دلیل ہے۔

مرا ز دیدۂ بینا شکایت دگر است
کہ چوں بہ جلوہ در آئی حجاب من نظر است

بلند تر ز سپہر است منزل من و تو
براہِ قافلہ خورشید میل و فرسنگ است

اے خوش آں جوئے تنک مایہ کہ از ذوق خودی
در دل خاک فرو رفت و بہ دریا نرسید

گرچہ می دانم خیال منزلِ ایجاد من است
در سفر از پانشستن ہمت مردانہ نیست

بر زمان یک تازہ جو لا نگاہ می خواہم ازو
تا جنوں فرمائے من گوید دگر ویرا نہ نیست

ہوائے ناقہ و منزل ندارم
سرِ راہم غریب ہر دیارم

ہم بہ ہوائے جلوۂ پارہ کنم حجاب را
ہم بہ نگاہ نارسا پردہ کنم بہ روئے تو

اقبال کی ذہنی کشمکش کا مذکورہ دور 1935ء تک اور 1927ء سے 1932ء تک کا زمانہ اس کشمکش کی شدت کا زمانہ کہا جاسکتا ہے۔ The Reconstruction of Religious Thought in Islam اور

جاوید نامہ قریب قریب ایک ہی دور کی تصانیف ہیں۔ان میں زیادہ بعد زمانی نہیں ہے۔ اول الذکر 1930ء میں اور ثانی الذکر 1933ء میں چھپی جہاں اول الذکر تصنیف میں وہ زماں کو حقیقت مطلقہ کہتے ہیں وہاں ''جاوید نامہ'' میں زماں اور مکاں دونوں کو محض اعتباری قرار دیتے ہیں۔

عقل آدم بر جہاں شب خوں زند
عشق او بر لامکان شب خون زند

می نداند عشق سال و ماہ را
دیر و زود و نزد و دورِ راہ را

لا زمان و دوش و فردائے ازو
لا مکان و زیر و بالائے ازو

بر زمان و بر مکان اسوار شد
فارغ از پیچاک ایں زنار شد

اور جاوید نامہ کی تکمیل کے فوراً بعد کہتے ہیں:

عشق کی اک جست نے طے کر دیا قصہ تمام
اس زمین و آسمان کو بیکراں سمجھا تھا میں

اسی خیال کو بہت قبل اقبال اس سفر میں بھی بیان کر چکے ہیں:

راہ یک گام ہے مومن کے لیے عرش بریں
کہہ رہی ہے یہ مسلمان سے معراج کی رات

اسی ''جاوید نامہ'' میں اقبال نے زروان کو روح زمان و مکاں قرار دیا ہے۔

''زروان کہ روح زمان و مکان است مسافر را بہ سیاحت عالم علوی می برد۔''

(صفحہ 21)

یہاں خیال ایک بار پھر آئن سٹائن کے نظریۂ زمان و مکاں پر اقبال کی تنقید کی طرف جاتا ہے جس میں اقبال لکھتے ہیں کہ زمان کو مکان کا چوتھا بعد تسلیم کرنے سے زمان کو ایک آزاد تخلیقی حرکت تسلیم کرنا ناممکن ہو جاتا ہے۔ اقبال اس اعتراض سے آئن سٹائن کے نظریۂ زمان ومکان کی تغلیط کرتے ہیں۔

لیکن یہاں زروان خود روح ''مکان۔زمان'' بن کے سامنے آتا ہے۔ یہ روح ''مکان۔زمان'' نمودار ہوتے ہی اقبال سے کہتی ہے:

گفت زر وانم جہاں را قاہرم
ہم نہانم از نگہ ہم ظاہرم
بستہ ہر تدبیر با تقدیر من
ناطق و صامت ہمہ نخچیر من
غنچہ اندر شاخ می بالد زمن
مرغک اندر آشیاں نالد زمن
دانہ از پرواز من گردد نہال
ہر فراق از فیض من گردد وصال
ہم عتابے ہم خطا بے آورم
تشنہ سازم تا شرابے آورم

مولانا شبیر احمد خاں غوری ان اشعار پر بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''زروان کی کارفرمائیوں کو گنوانے کے بعد اسلام کے خدائے فعال لما یرید کی قدرتِ کاملہ کی چھاپ معلوم ہوتی ہے۔''روح زماں'' زروانیت کے اصل الاصول کی توضیح کرتی ہے جس کی رو سے زمانہ ''مبدء اولین کائنات'' ہے۔

من حیاتم من مماتم من نشور
من حساب دوزخ و فردوس و حور
آدم و افرشتہ در بند من است
عالم شش روزہ فرزندِ من است
ہر گلے کز شاخ می چینی منم
اُم ہر چیزے کہ می بینی منم
در طلسم من اسیر است ایں جہاں
از دم ہر لحظہ پیراست ایں جہاں

لیکن مولانا شبیر احمد خاں غوری محض اپنے اعتراض کو وزن دار بنانے کے لیے اقبال کے یہ دو شعر نظر انداز کر رہے ہیں۔ سوال یہ ہے کہ ان دو اشعار کی موجودگی میں مولانا کے اعتراض کی نوعیت کیا ہے۔ اس بند کے آخری دو اشعار نقلیہ ہیں:

''لی مع اللہ'' ہر کرا در دل نشست
آں جوانمردے طلسم من شکست
گر تو خواہی من نباشم درمیاں
''لی مع اللہ'' باز خواں از عین جاں

یہ صحیح ہے کہ ''گفت زروانم جہاں را قاہرم'' سے ''از دم ہر لحظہ پیراست ایں جہاں'' تک اقبال نے زروان کی خصوصیات جس طرح بیان کی ہیں۔ اُن سے گمان یہ

ہوتا ہے کہ باری تعالیٰ کی صفات ہیں لیکن دراصل ان میں اقبال نے نکتہ یہ رکھا ہے کہ یہ تمام صفات اللہ کی شیئوں متعددہ ہیں اور چوں کہ زمانہ استمرار شئون باری تعالیٰ ہی کا دوسرا نام ہے۔ اس لیے اگر ان شئون یا تجلیات کا سلسلہ رک جائے تو زماں اور مکاں ہی نہیں بلکہ ان کا تصور ہی نابود ہو جائے۔ اس بند کے آخری دو اشعار جن میں حدیث نبوی ﷺ "لی مع اللّٰہ وقت لایسعنی فیه نبی مرسل اور ملك مقرب" کا حوالہ ہے۔ اسی نکتے کی گرہ کشائی کر رہے ہیں کیوں کہ اگر اقبال زروان سے خدا تعالیٰ مراد لیتے ہیں تو حدیث "لی مع اللہ" کا یہاں محل استعمال باقی نہ رہتا۔

> "مجھے اللہ تعالیٰ کے ساتھ وہ وقت بھی ہوتا ہے (یعنی ایسا قرب حاصل ہو جاتا ہے) کہ اس قرب میں نہ اُس وقت کوئی نبی یا مرسل بار پا سکتا ہے اور نہ فرشتۂ مقرب مطلب یہ ہے کہ ایسا وقت بھی آجاتا ہے جب وقت کا احساس ہی فنا ہو جاتا ہے۔"

(ترجمہ یوسف سلیم چشتی)

یوں تو زماں کا قریب قریب ایسا ہی تصور "گفت زروانم جہاں را قاہرم" بھگوت گیتا میں بھی آیا ہے۔

کرشن نے ارجن سے کہا:

> "میں سراپا آتش زماں ہوں۔ کائنات کو برباد کر دینے والا، یہاں میرا مقصد ان لوگوں کو فنا کرنا ہے۔ اگر تو (اس وقت) گرم عمل نہیں بھی ہوگا تو بھی یہ تمام دشمن کی فوج میں صف بستہ جنگ آزما زندہ نہیں رہیں گے (یہ تمام جنگ جو لوگ پہلے ہی میرے ہاتھوں قتل ہو چکے ہیں۔ اے ارجن! تجھے تو صرف بہ ظاہر ایک ذریعہ ہی بننا ہے)۔

گیتا کا یہ شلوک پڑھتے وقت مجھے کلام پاک کی یہ آیت اکثر یاد آ جاتی ہے:

"کل شی ھالك الا وجھه."

اس آیت کی شرح میں یوسف سلیم چشتی لکھتے ہیں:

"اس کا ترجمہ عموماً اُردو اور انگریزی میں یوں کیا جاتا ہے کہ ہر شے ہلاک (فنا) ہونے والی ہے (بزمانۂ آیندہ) حالاں کہ ہالک میں زمانہ مستقبل کا مفہوم ہرگز نہیں ہے بلکہ اس کا مطلب کہ ہر شے اس وقت معرض فنا میں ہے یا اس وقت معدوم ہے۔ چناں چہ امام غزالی ؒ لکھتے ہیں کہ "تمام کائنات کی ذات ہر وقت معدوم ہے یعنی اس وقت بھی معدوم ہے۔" نیز مولانا عثمانی مرحوم حاشیے میں لکھتے ہیں کہ ہر چیز اپنی ذات سے معدوم ہے۔"

(صفحہ 513 قرآن مجید مطبوعہ مدینہ پریس کانپور)

لیکن اقبال نے لفظ زروان قدیم پہلوی زبان زند سے لیا ہے ژند میں یہ لفظ زمان نامحدود کے معنی میں مستعمل ہوتا ہے اور اس سے تقدیر بھی مراد لی جاتی ہے۔ اقبال بھی اپنے اس دورِ فکر میں زمانے کو تقدیر کا مترادف قرار دیتے ہیں اور اس کی تشریح یوں کرتے ہیں:

"وقت کو جب ہیئت و ترکیب کے اعتبار سے ایک مکمل نظام تصور کیا جاتا ہے تو قرآن کے الفاظ میں اسے تقدیر کہا جاتا ہے اور تقدیر ایک ایسا لفظ ہے جس کے مفہوم کو بڑی حد تک مسلمان اور غیر مسلمان علما نے غلط سمجھا ہے۔ تقدیر زماں ہی کی ایک صورت ہے لیکن امکانات کے انکشاف سے قبل کی صورت۔"

مولانا شبیر احمد اسی نظریے پر معترض ہیں اور وہ کہتے ہیں کہ یہ نظریہ قدیم

زروانیت کی اختراع ہے اور تعلیم اسلام سے اسے کوئی تعلق نہیں۔ ڈاکٹر یوسف حسین نے بھی اس مسئلے پر ''روح اقبال'' میں بحث کی ہے لیکن اس بحث کو بڑی حد تک نامکمل چھوڑ دیا ہے۔ آپ لکھتے ہیں:

> ''جاوید نامہ میں اقبال نے جہاں اپنے آسمانی سفر کے آغاز کا ذکر کیا ہے وہاں وہ زمان کے فرشتے زروان سے ملاقات کا حال بیان کرتا ہے۔ زمان و مکان کا فرشتہ اقبال کو عالم علوی کی سیر کے لیے لے جاتا ہے۔ باتوں باتوں میں زروان حیات و تقدیر کے اسرار شاعر پر کھول دیتا ہے وہ کہتا ہے کہ میں نہاں بھی ہوں اور ظاہر بھی، زندگی بھی ہوں اور موت بھی، دوزخ بھی ہوں اور جنت بھی، پیاسا بھی کرتا ہوں اور پیاس کو بجھاتا بھی ہوں۔ یہ تدبیر میری تقدیر سے وابستہ ہے۔ شاخ میں غنچہ بغیر میرے حکم کے نہیں کھلتا اور گھونسلے میں جو چڑیاں چہچہاتی ہیں تو وہ بھی میرے اشارے پر، غرض کہ سارا جہاں میرے طلسم میں اسیر ہے۔
> زمانے اور تقدیر کا مسئلہ اسلامی علم کلام میں بڑا معرکہ آرا مسئلہ رہا ہے۔ اقبال نے اپنے عام ذہنی رجحان کے رنگ میں اس مسئلے کا حل پیش کیا ہے۔ وہ زمانے کی تسخیر کو تقدیر پر قابو پانے کے لیے ازبس ضروری خیال کرتا ہے۔''

اگرچہ اس تحریر میں ڈاکٹر یوسف حسین خان نے ایک بار زروان کو زمان و مکان کا فرشتہ لکھا ہے۔ لیکن حاشیے میں وہ پھر زروان کی تشریح کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

> ''قدیم ایرانی الٰہیات میں زمان کا فرشتہ ہے۔''

حالاں کہ اقبال خود زروان کو روح زمان و مکاں کہہ کے قاری سے اس کا

تعارف کراتے ہیں۔ گویا ڈاکٹر یوسف حسین خان کے نزدیک اس سوال کی کوئی اہمیت نہیں کہ زروان زمان کا فرشتہ ہے یا ''مکان۔ زمان'' کا۔

ڈاکٹر یوسف حسین خاں نے اس بحث میں اس اہم نکتے کو چھیڑا تک نہیں کہ زروان یعنی روح زمان و مکاں کے ساتھ اقبال نے وہ خصوصیتیں وابستہ کی ہیں جو صرف ذات الٰہی کے ساتھ متصف ہوسکتی ہیں اور اس کے ساتھ ہی ساتھ روح زمان و مکان یہ بھی کہتی ہے کہ

''لی مع اللہ'' ہر کرا در دل نشست
آں جوانمردے طلسم من شکست
گر تو خواہی من نباشم درمیاں
''لی مع اللہ'' باز خواں از عین

مولانا شبیر احمد خاں غوری نے مذکورہ بالا دو اشعار نظر انداز کرتے ہوئے اپنا اعتراض بال جبریل کی نظم ''مسجد قرطبہ'' کے سلسلے میں یہ کہہ کر دہرایا ہے:

''آخری شاہکار جس میں اُنہوں نے اس مسئلے کو درخور اعتنا سمجھا، ''بالِ جبریل'' ہے جو 1935ء میں شائع ہو کر منظر عام پر آئی۔''

دراصل اقبال نے مسئلہ زمان پر اپنے غور و خوض کو کبھی معطل نہیں کیا۔ نہ ہی ''بال جبریل'' اُن کا آخری شاہکار ہے جس میں ''انہوں نے اس مسئلے کو درخور اعتنا سمجھا ہو۔'' ''بال جبریل'' کی نظم ''مسجد قرطبہ'' کے بعد اس مسئلے پر اُن کے افکار ''ضرب کلیم'' اور ''ارمغانِ حجاز'' تک آتے آتے اقبال کے نظریۂ زماں میں جو تبدیلی رونما ہوئی اُس کا ذکر کرنے سے قبل ڈاکٹر عالم خوندمیری کے خیالات سے مستفید ہونا ضروری معلوم ہوتا ہے۔ ڈاکٹر عالم خوندمیری اس مسئلے کی گرہ کشائی کرتے وقت منطق کو نہیں بلکہ وجدان کو رہنما بناتے ہیں اور میرا خیال ہے کہ اقبال کے کسی بھی نظریے کا تجزیہ کرتے وقت

ہمارے لیے مناسب طریق کار یہی ہے کہ ہم اقبال کے فلسفیانہ افکار کا مطالعہ اُس کے وجدان کی روشنی میں کریں کیوں کہ کسی بھی کورے فلسفی کو ''کبھی حیرت کبھی مستی کبھی آہِ سحر گاہی'' کی منزل سے گزرنے کی توفیق حاصل نہیں ہوتی۔ یہ سعادت شاعر فلسفی کے نصیب میں تو آسکتی ہے نرے فلسفی کے حصے میں نہیں۔

عالم خوندمیری اپنے مقالے Iqbal Poet Philosopher of Pakistan-Columbia University Press, New York and London,1971 میں اس مسئلے کی عقدہ کشائی یوں کرتے ہیں:

> It was not Iqbal the philosopher, who became concious of the importance of time. On the contrary, It was the poet that forced the philosopher to look for the immediate fact of experience.

ڈاکٹر عالم خوندمیری نے اس قصر فکر کی خشت اوّل کو جس سلیقے اور حُسن کے ساتھ اپنی جگہ پر رکھا ہے اس کی اہمیت اور افادیت سے انکار نہیں لیکن اس کے فوراً بعد ہی آپ اس سلسلے میں اقبال کے نظریۂ زماں کی متعدد منزلیں مقرر کرتے ہوئے کہتے ہیں:

> As a young poet he had a vision of the divastating aspect of time.

اپنے اس دعوے کی دلیل میں عالم خوندمیری، اقبال کی نظم ''حقیقت حسن'' پیش کرتے ہیں۔ یہاں میں یہ کہنے کی اجازت چاہوں گا کہ ''حقیقت حُسن'' 1905ء کی نظم ہے اور یہ نظم اقبال نے اس وقت کہی جب وہ پہلی بار یورپ پہنچے تھے۔ اس نظم کا

خیال بہ قول اقبال ایک جرمن نظم سے ماخوذ ہے۔ خیر زیادہ اہم بات یہ ہے کہ 1905ء تو بہت دور کی بات ہے۔ 1908ء تک جب ان کی دوسری تصنیف Development of Metaphysics in Persia شائع ہوئی اُنہوں نے نظریہ زمان و مکاں سے کوئی علاقہ نہیں رکھا۔ اس وقت تک بلکہ 1910ء تک ان کی نظم ونثر اور مکاتیب اس موضوع سے قطعاً خالی ہیں۔ 1910ء کا ذکر بھی اس لیے کرتا ہوں کہ اس برس کی ایک نظم ''سیر فلک'' میں یہ شعر:

حلقۂ صبح و شام سے نکلا
اس پُرانے نظام سے نکلا

موجود ہے ورنہ دراصل اگر دیکھا جائے تو 1914ء سے قبل جب کہ مثنوی ''اسرارِ خودی'' چھپی ان کی نظم، اردو یا انگریزی نثر یا مکاتیب میں کہیں بھی دُور دُور تک تصور زماں کا سراغ نہیں ملتا۔ اقبال کے یہاں Devastating aspect of time کا تصور ملتا ضرور ہے لیکن اپنی قطعی صورت میں یہ پہلی بار ''پیام مشرق'' میں نظر آتا ہے جس میں وقت کہتا ہے:

چنگیزی و تیموری مشتے ز غبار من

لیکن اس کے ساتھ جیسا کہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے وقت یہ بھی کہتا ہے:

پنہاں بہ ضمیر من صد عالم رعنا بین
صد کوکب غلطاں بین، صد گنبد خضرا بین

یا

از جانِ تو پیدانم در جان تو پنہانم

یا

من رہرو و تو منزل من مزرع و تو حاصل

اور ''پیام مشرق'' 25ء کی تصنیف ہے۔ اس تصور کو کھینچ کے 1905ء تک لے جانے کا بہ ظاہر کوئی جواز نظر نہیں آتا۔

اس کے بعد یہی تصور جاوید نامہ (1932ء) میں بھی نظر آتا ہے جب کہ ''زروان کہ روح زمان و مکان است'' زندہ رود سے کہتا ہے:

زروانم جہاں را قاہرم

لیکن یہاں بھی یہ تصور یہیں تک محدود نہیں رہتا بلکہ روح زمان و مکان ساتھ ہی یہ بھی کہتی ہے:

لی مع اللہ ہر کرا در دل نشست

ڈاکٹر عالم خوندمیری نے ''حقیقت حُسن'' کو اقبال کے تصور زمان کی پہلی منزل قرار دینے کے بعد ''خضر راہ'' کو یہ کہہ کر آخری منزل قرار دیا ہے۔

> Finally, in Khizr-i-Rah(The Guide), the last poem of "Bang-e-Dara" the concept of time as a ceaseless duration emerges.

یہاں میں یہ عرض کروں کہ ''بانگ درا'' کی آخری نظم ''خضر راہ'' نہیں ہے بلکہ ''طلوع اسلام'' ہے۔ اگر چہ دونوں نظموں میں زمانی بعد بہت زیادہ نہیں ہے۔ صرف دو برس کا فرق ہے لیکن دونوں نظموں کے ماحول اور پس منظر میں زمین آسمان کا فرق ہے (زمان و مکاں کا فرق ہے) ''خضر راہ'' 21-1920ء میں کہی گئی جب ابھی ''بیچتا ہے ہاشمی ناموسِ دین مصطفیٰ ﷺ'' اور ''خاک و خوں میں مل رہا ہے ترکمان سخت کوش'' کا صدمہ تازہ تھا اور مشرق وسطی کے مسلمان مایوسی اور ناامیدی کے طوفان میں غرق تھے اور دو برس بعد جب مصطفیٰ کمال نے یونانیوں کو شکست دے کر اس بات کا ثبوت پیش کر

دیا کہ ترکمان سخت کوش صرف خاک و خون میں ملنے ہی کے لیے پیدا نہیں ہوا بلکہ وہ یونانیوں کو شکستِ فاش دینے کے ساتھ ہی ساتھ سمرنا کو فتح کر کے برطانوی ارادوں کو خاک میں ملا سکتا ہے تو اقبال کے یہاں یہ سارا تاثر ''طلوع اسلام'' کی صورت میں ظاہر ہوا اور

ہو گئی رسوا زمانے میں کلاہِ لالہ رنگ
جو سراپا ناز تھے ہیں آج مجبور نیاز
افق سے آفتاب اُبھرا گیا دورِ گراں خوابی
عروق مردۂ مشرق میں خون زندگی دوڑا

ڈاکٹر عالم خوندمیری نے اقبال کے تصور زماں کی پہلی اور آخری منزل کا تعین کرنے میں ایک طرح سے مختصر رستے کو اپنایا ہے اور اس کے بعد آپ نے اگرچہ اسرار خودی، پیام مشرق، جاوید نامہ اور بال جبریل کے حوالوں سے اقبال کے نظریۂ زماں کی نشان دہی بڑے عالمانہ انداز سے کی ہے لیکن ڈور کا سرا آپ کے ہاتھ سے نکل گیا ہے، چناں چہ وہ اس مقالے کے آخری حصے میں انتہائی مایوسی کے ساتھ کہتے ہیں:

> Iqbal clearly says that beyond Him and apart from His creative activity, there is neither time nor space to exclude. Him from any refernce to other egos. He calls the space and time the possibilities of ultimate ego, only partially realized in the shape of mathematical time and space. These

two statements put together do not convey a clear idea.

دراصل ڈاکٹر عالم خوندمیری نے اقبال کے وجدان کو اپنا رہنما بنانے کے باوجود یہاں آ کر پھر منطق کا سہارا لے لیا کیوں کہ دونوں بیانات میں کوئی تضاد یا الجھن نہیں ہے۔ صرف اقبال کے فقروں کی ترتیب بدل دینے سے "غلط فہمی بہت سے عالم الفاظ میں اکبر" کی کیفیت پیدا ہوگئی ہے۔ اقبال کی مکمل تحریر صحیح ترتیب کے ساتھ یوں ہے:

There is, however, one question which will be raised in this connection. Does not individuality imply finitude? If God is an ego and as such an individual, how can we cnceive Him as infinate? The answer to this question is that God cannot be conceived infinite in the sense of spatial infinity. In matters of spiritual valuation mere immensity accounts for nothing. Moreover, as we have seen before, temporal and spatial static, situated in an inffinite void, but a structure of inter-related events out whose matual relations arise the

concept of space and time. And this is only another way of saying that space and time are interpretations which thought puts upon the creative activity of the ultimate Ego. Space and time are possibilities of the Ego only partially realized in the shape of our mathematical space and time. Beyond Him and apart from His creative activity there is nether time in nor space to close Him off in reference to other egos. The Ultimate Ego is, therefore, neither .... in the sense of spatial infinity nor finite in the sense of the space bound human ego whose body closes him off in referecne to other egos. The intinity of the ultimate Ego consists in infinite inner possibilities of His creative activity of which the univers, as known to us, iis only a partial expression. In one word God's

> infinity is intensive, not extensive. It involves an infinite series, but is not that series.

یہاں اقبال کا یہ کہنا کہ Space and time are interpretations (مکاں کیا ہے اک اندازِ بیان ہے) دراصل اقبال کے نظریۂ زمان و مکاں کی آخری اور قطعی صورت ہے۔ The Reconstruction of Religious Thought in Islam 1930ء کی تصنیف سہی لیکن یہ حقیقت beyond Him and apart from His creative activity, there is neither time nor space.

(نہ ہے زماں نہ مکاں لاالٰہ الا اللہ)

اقبال پر وقتاً فوقتاً منکشف ہوتی رہی اور جہاں ایک فلسفی کا دماغ ایسی حقیقت سے پرے بھٹکتا بھی رہا وہاں یہی حقیقت اس کے وجدان کو چمکاتی بھی رہی اور اسے کیفیت اطمینان بھی بخشتی رہی۔ یہاں پھر ڈاکٹر عالم خوندمیری کے یہ دو جملے جن میں ایک پیغمبرانہ صداقت دکھائی دیتی ہے میں دہرانا مناسب سمجھتا ہوں:

> It was not Iqbal the philosopher, who became concious of the importance of time. On the contrary, It was the poet that forced the philosopher to look for the immediate fact of experience.

فکری اعتبار سے اقبال کا نظریۂ زماں ''اسرارخودی'' سے ''پیام مشرق'' اور ''پیام مشرق'' سے ''جاویدنامہ'' تک جن منزلوں میں سے گزرا ان کی ایک ہلکی سی جھلک

سطور بالا میں پیش کی جا چکی ہے۔ بال جبریل کے متعلق مولانا شبیر احمد خاں غوری جیسا کہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے لکھتے ہیں: آخری شاہکار جس میں انہوں نے اس مسئلے کو درخوراعتنا سمجھا ''بال جبریل'' ہے جو 1935ء میں منظر عام پر آئی لیکن اقبال کی تصانیف مولانا شبیر احمد خاں کے اس دعوے کی تائید نہیں کرتیں۔ بالِ جبریل کے بعد ضربِ کلیم اور ضرب کلیم کے بعد ارمغان حجاز شائع ہوئی اور دونوں میں اقبال کا نظریۂ زمان و مکاں مختلف منزلوں سے گزرتا نظر آتا ہے۔ بال جبریل 1935ء میں شائع ہوئی اور ضربِ کلیم 1936ء میں۔ ان دونوں کتابوں کا بعد زمانی محض برائے نام ہے لیکن یہی وہ دور ہے جب اقبال کے نظریۂ زمان میں ہمیں ایک واضح تبدیلی نظر آتی ہے۔ قیاس غالب یہ ہے کہ اس وقت تک حدیث مذکور لاتسبو الدھر فان الدھر ھو اللّٰہ کے مفہوم پر اقبال شاید دوبارہ غور کر چکے تھے اور حدیث کے اس مفہوم تک پہنچ چکے تھے کہ زمانے کو بُرا نہ کہو کیوں کہ اللہ تعالیٰ مقلب زمانہ ہے۔ چناں چہ ضربِ کلیم کے ابتدائی صفحات ہی میں اقبال کا نظریہ زماں اس شعر کی صورت میں ہمارے سامنے آتا ہے:

خرد ہوئی ہے زمان و مکاں کی زناری
نہ ہے زماں نہ مکاں لا الٰہ الا اللہ

صرف یہی نہیں بلکہ اس دور میں زماں کو اُن خصوصیات سے لاتعلق قرار دیتے ہیں جو حقیقت مطلقہ کی خصوصیات ہیں اور پیائش زمان و مکاں کو محض ایک مقام فکر قرار دیتے ہیں:

مقامِ فکر ہے پیائش زمان و مکاں
مقام ذکر ہے سبحان ربی الاعلیٰ

اس کے بعد ارمغانِ حجاز شائع ہوئی جو علامہ مرحوم کا آخری مجموعہ کلام ہے۔

اُس میں زمان کے متعلق اقبال کا نظریہ اسرارِ خودی اور جاوید نامہ میں بیان کیے ہوئے نظریے سے بالکل بدلا ہوا نظر آتا ہے اور یہی اس کی ارتقائی اور قطعی صورت ہے۔ جس کی طرف اس بات چیت میں اشارہ کیا گیا ہے۔ اُس زمانے میں اقبال نے اُردو یا انگریزی نثر میں کوئی کتاب تصنیف نہیں کی ورنہ ممکن ہے وہ زمان کے بارے میں اپنے نظریے کی یہ صورت زیادہ وضاحت سے پیش کرتے اور شاید اُس وقت حدیث مذکورہ کا بالکل لفظی ترجمہ Don't vilify time for time is God نہ کرتے بلکہ اکثر و بیشتر علمائے اسلام کے تتبع میں لفظ دہر سے خدا کی صفت ارادی مراد لیتے اور ترجمہ کچھ اس انداز کا ہوتا کہ

> Do not vilify time for time is an essential element of Ultimate Reality.

اور یہ اس لیے بھی قرین قیاس ہے کہ اپنے لیکچر Knowledge And Religious Experience. میں اقبال نے حدیث مذکورہ کا جو ترجمہ پیش کیا ہے۔ اُس سے اُوپر کی سطر میں اقبال ہی کا کیا ہوا سورۃ النور کی چوالیسویں آیت کا ترجمہ یہ ہے:

> God causeth the day and the night to take their turn. Verily in this is teaching for men of insight.

اور ''ارمغانِ حجاز'' کی اکثر رباعیات سے اس خیال کی تائید بھی ہوتی ہے۔ ان رباعیات میں ''دہر'' کو اُن خصوصیات کا حامل نہیں بتایا گیا جو ذات باری تعالیٰ کے لیے مخصوص ہیں مثلاً:

تو می گوئی کہ دل از خاک و خون است
گرفتار طلسم کاف و نون است
دل ما گرچہ اندر سینۂ ماست
و لیکن از جہان ما برون است

جہان دل جہان رنگ و بو نیست
در و پست و بلند و کاخ و کو نیست
زمین و آسمان و چار سو نیست
دریں عالم بجز اللہ ہو نیست

غالباً یہ کہنا بھی غلط نہ ہوگا کہ اس نظریے پر نظر ثانی اقبال نے "بال جبریل" کے زمانے ہی میں شروع کر لی تھی اور جب وہ سلسلۂ روز وشب کو نقش گر حادثات اور حیات و ممات کہہ رہے تھے اُسی زمانے میں اُنہوں نے دہر اور حقیقت مطلقہ کے خصائص میں امتیاز کرنا شروع کر دیا تھا اور اس قسم کے افکار کا اظہار شروع ہو چکا تھا:

نگہ الجھی ہوئی ہے رنگ و بو میں
خرد کھوئی گئی ہے چار سو میں
نہ چھوڑ اے دل فغان صبح گاہی
امان شاید ملے اللہ ہو میں
خرد دیکھے اگر دل کی نگہ سے
جہاں روشن ہے سوز لاالٰہ سے
فقط اک گردش شام و سحر ہے
اگر دیکھیں فروغ مہر و مہ سے

اس ضمن میں بال جبریل ہی کی دو نظمیں ''ساقی نامہ'' اور ''زمانہ'' خاص طور سے قابلِ ذکر ہیں جن میں آپ کہتے ہیں:

زمانہ کہ زنجیر ایام ہے
دموں کے اُلٹ پھیر کا نام ہے

تری آگ اس خاکداں سے نہیں
جہاں تجھ سے ہے، تو جہاں سے نہیں
بڑھے جا یہ کوہِ گراں توڑ کر
طلسمِ زمان و مکاں توڑ کر

(ساقی نامہ)

جو تھا نہیں ہے، جو ہے نہ ہوگا، یہی ہے اک حرفِ محرمانہ
قریب تر ہے نمود جس کی، اسی کا مشتاق ہے زمانہ
ہر ایک سے آشنا ہوں، لیکن جدا جدا رسم و راہ میری
کسی کا راکب، کسی کا مرکب کسی کو عبرت کا تازیانہ
مرے خم و پیچ کو نجومی کی آنکھ پہچانتی نہیں ہے
ہدف سے بیگانہ تیر اس کا، نظر نہیں جس کی عارفانہ

اور گلشن راز جدید تو زبور عجم کے ساتھ ہی 1927ء میں شائع ہوئی۔ اس میں یہ حقیقت کہ زمان و مکاں حقیقت مطلق نہیں ہیں بلکہ اضافی حیثیت رکھتے ہیں۔ ان اشعار میں نمایاں ہوتی ہے:

سہ پہلو ایں جہان چون چند است — خرد کیف و کم او را کمند است
جہانِ طوسی و اقلیدس است ایں — بے عقل زمیں فرسا بس است ایں

زمانش ہم مکانش اعتباری است
زمین و آسمانش اعتباری است

کماں را زہ کن و آماج دریاب
ز حرفم نکتۂ معراج دریاب

مجو مطلق دریں دیر مکافات
کہ مطلق نیست جز نورالسمٰوات

حقیقت لازوال و لامکان است
مگر دیگر کہ عالم بیکراں است

کراں او دروں است و بروں نیست
درونش پست بالا کم فزوں نیست

درونش خالی از بالا و زیر است
ولے بیرون او وسعت پذیر است

ابد را عقل ما ناسازگار است
'یکی' از گیر و دار او ہزار است

چولنگ است او سکون را دوست دارد
نہ بیند مغز و دل بر پوست دارد

حقیقت را چو ما صد پارہ کردیم
تمیز ثابت و سیارہ کردیم

خرد در لامکاں طرح مکان بست
چو زنار سے زماں را بر میاں بست

زماں را در ضمیر خود ندیدم!
مہ و سال و شب و روز آفریدم

مہ و سالت نمی ارزد بیک جو
بحرف "کم لبثتم" غوطہ زن شو

بخود رس از سر ہنگامہ بر خیز
تو خود را در ضمیر خود فرو ریز

تن و جاں را دوتا گفتن کلام است
تن و جان را دو تا دیدن حرام است

بجاں پوشیدہ رمز کائنات است
بدن حالے ز احوال حیات است

عروس معنی از صورت و .... بست
نمود خویش را پیرایہ ہا بست
حقیقت روے خود را پردہ باف است
کہ او را لذتے در انکشاف است
بدن را تا فرنگ از جاں ہما دید
نگاہش ملک و دیں راہم دو تا دید
کلیسا سجر پطرس شمارد
کہ او با حاکمی کارے ندارد
بکارِ حاکمی مکر فنے بیں
تن بے جان و جان بے تنے بیں
خرد را بادل خود ہم سفر کن
یکے بر ملتِ ترکاں نظر کن

(مثنوی گلشن راز جدید صفحہ 215۔219)

گویا زماں کو حقیقت مطلقہ نہ سمجھنے کا دور ضربِ کلیم اور ارمغانِ حجاز سے پہلے بھی اقبال پر گزر چکا تھا۔

بلکہ جہاں تک مکان و لامکان کا تعلق ہے اسے بھی وہ 35۔32ء میں محض ایک اصطلاح یا انداز بیان سے زیادہ اہمیت دینے کو تیار نہیں تھے۔ چناں چہ کہتے ہیں:

وہی اصل مکان و لامکاں ہے
مکان کیا شے ہے اندازِ بیاں ہے
خضر کیوں کر بتائے کیا بتائے
اگر ماہی کہے دریا کہاں ہے

حرف آخر

اقبال ایک وسیع المطالعہ شاعر تھے اور یورپ کے ان مفکرین کے علاوہ بھی مشرق و مغرب کا شاید ہی کوئی مفکر ہو جس کی تحریروں اور افکار کا انہوں نے بغور مطالعہ نہ کیا ہو...... یہ مطالعہ انہوں نے انتہائی فراخ دلی سے کیا لیکن اس کے باوجود انہوں نے حقیقت کو اوروں کی نظر سے نہیں بلکہ اپنی نظر سے دیکھنے کی کوشش کی۔

میان آب و گل خلوت گزیدم
ز افلاطون و فارابی بریدم
نہ کر دم از کسے دریوزۂ چشم
جہاں را جز بہ چشم خود نہ دیدم

اور اگر چہ انہوں نے قدم قدم پر اپنے نظریات مغربی مفکرین کے مقابلے میں پیش کیے ہیں اور مغربی فلسفے کو فرنگی شیشہ گری اور فرنگی بت کدہ وغیرہ کے نام سے یاد کرتے ہوئے جا بہ جا فلسفہ مغرب کی نارسائی کی جانب اشارے کیے ہیں۔ مثلاً:

ے از ے خانہ مغرب چشیدم
بہ جان من کہ درد سر خریدم
نشستم بانکویان فرنگی
ازاں بے سوز تر روزے نہ دیدم

کہا اقبال نے شیخ حرم سے
تہ محراب مسجد سو گیا کون
ندا مسجد کی دیواروں سے آئی
فرنگی بت کدے میں کھو گیا کون

یا

اٹھا نہ شیشہ گران فرنگ کے احساں
سفال ہند سے مینا و جام پیدا کر

یا

پڑھ لیے میں نے علوم شرق و غرب
روح میں باقی ہے اب تک درد و کرب

لیکن مغربی علم وفن کے جن چشموں سے انہوں نے اپنی پیاس بجھائی ہے ان کا ذکر بڑی کشادہ دلی اور احسان مندانہ انداز سے کیا ہے۔ ابھی اقبال کی طالب علمی کا زمانہ تھا کہ پروفیسر آرنلڈ جو گورنمنٹ کالج لاہور میں فلسفے کے استاد تھے ملازمت سے سبک دوش ہو کر واپس لندن چلے گئے۔ اقبال کے دل میں انہوں نے جو ذوق علم کا بیج بویا تھا وہ ابھی تک پوری طرح برگ و بار نہیں لایا تھا۔ اقبال کو اس بات کا شدت سے احساس تھا کہ پروفیسر آرنلڈ کے چلے جانے سے ان کا علم فلسفہ مغرب ادھورا رہ گیا ہے۔

چناں چہ اپنے اس درد و کرب کا اظہار آپ نے اس نظم میں کیا جو انہوں نے آرنلڈ کی یاد میں ''نالہ فراق'' کے عنوان سے کہی:

ذرّہ میرے دل کا خورشید آشنا ہونے کو تھا
آئینہ ٹوٹا ہوا عالم نما ہونے کو تھا

نخل میری آرزوؤں کا ہرا ہونے کو تھا
آہ کیا جانے کوئی میں کیا سے کیا ہونے کو تھا
ابر رحمت دامن از گلزار من برچید و رفت
اند کے برغنچہ ہائے آرزو بارید و رفت

طلب علم کی یہ خواہش انہیں کسی پہلو قرار نہیں لینے دیتی۔ چناں چہ پروفیسر آرنلڈ کو کلیم ذروۂ سینائے علم کہنے کے بعد تحصیل علم کا ذوق یوں بیان کرتے ہیں:

توڑ کر نکلوں گا میں پنجاب کی زنجیر کو

صرف یہی نہیں بلکہ عمر کے ہر حصے میں اپنے نظریاتی اختلاف کے باوجود وہ مغربی علوم کا ذکر ایک بڑے خلوص سے کرتے ہیں اور اس کی مثالیں کلام اقبآل کے علاوہ مثلاً

خرد افروزد مرا درسِ حکیمان فرنگ

(پیام مشرق)

علوم تازہ کی سر مستیاں گناہ نہیں

(بال جبریل)

ان کی نثری تحریروں میں بھی جا بجا نظر آتی ہیں۔ اصل میں اقبال کے نظام فکر کی تصویر نیٹشے کے اس جملے میں دیکھی جا سکتی ہے:

''انسان کی عظمت اس میں ہے کہ وہ ایک پل ہے نہ کہ منزل۔''

(بقول زرتشت)

اور اقبال کے فکر و نظر نے جس فنکارانہ کمال کے ساتھ مشرق و مغرب کے درمیان ایک پل کا کام دیا ہے وہ ہمارے مشرقی ادب کا متاع گراں بہا اور لازوال سرمایہ ہے۔

اسلامی تصوف کا عطر اور قدیم صوفیہ رحمۃ اللہ علیہم کی تصانیف پر تبصرہ

تاریخِ تصوف

(تصوف اور اِسلام)

مولانا عبد الماجد دریابادی

بُک کارنر

جہلم، پاکستان

نایاب تاریخی تصاویر کے ساتھ

عمر خیام کی سوانح حیات اور تصانیف پر ناقدانہ نظر

مع چند غیر مطبوعہ فلسفیانہ رسائل و رُباعیات

نایاب تاریخی تصاویر کے ساتھ

امامِ عصر، حجۃ الحق، جانشینِ ابن سینا، حکیم

عُمرِ خیامؒ

مصنف: سید سُلیمان ندویؒ

اس کتاب کے بارے میں شاعرِ مشرق ڈاکٹر علامہ محمدؒ اقبالؒ فرماتے ہیں کہ

"________ عُمر خیام پر آپ نے جو کچھ لکھ دیا ہے

اِس پر اَب کوئی مشرقی یا مغربی عالم اضافہ نہ کر سکے گا۔"

قیمت:-/900 روپے

ناشران

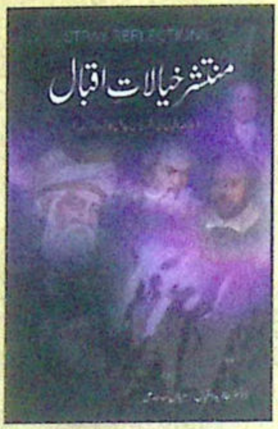
بُک کارنر

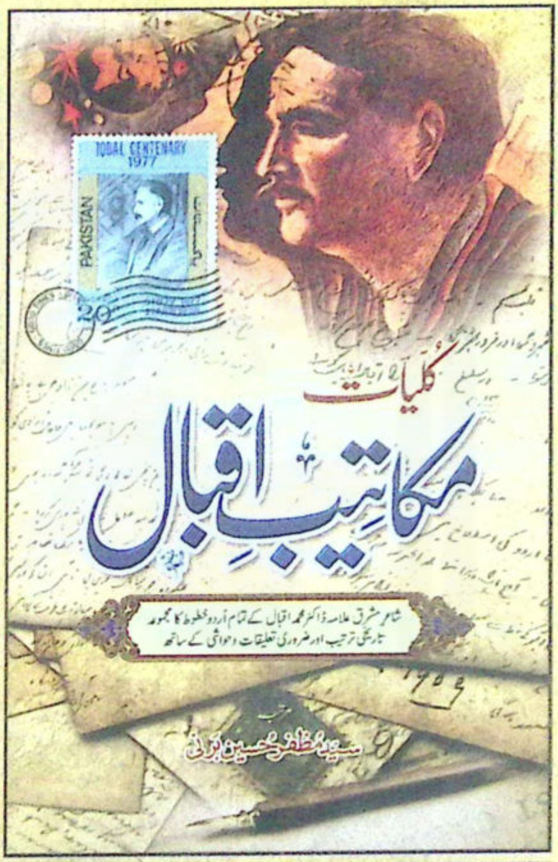
شوروم: بالمقابل اقبال لائبریری بُک سٹریٹ جہلم پاکستان

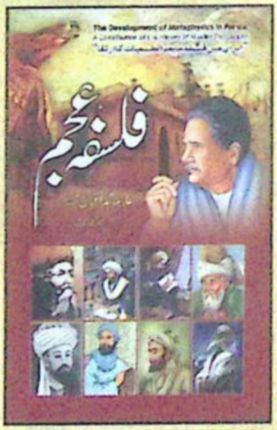
فون نمبر 614977-0544 موبائل 0323-5777931

پرنٹرز۔ پبلشرز۔ کمپوزرز۔ ڈیزائنرز۔ بُک سیلرز۔ ہول سیلرز اینڈ لائبریری آرڈر سپلائیرز

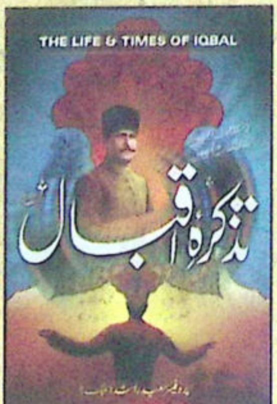
اقبالیاتِ بک کارنر

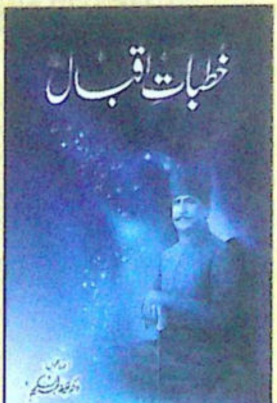












ناشران
بک کارنر
جہلم، پاکستان

facebook
book corner showroom
website
www.bookcorner.com.pk
email
info@bookcorner.com.pk

ISBN: 978-969-662-062-4

Rs. 480.00

Design: Shakeel Talat